RELIGIOSOS EN HISPANOAMÉRICA

Pedro Borges

COLECCIONES
MAPFRE
1492

Las ordenes religiosas existentes en la América española de 1493 a 1824 fueron varias. Su actividad fue también diversa y dependía, naturalmente, de las reglas de cada orden, si bien en algunas de ellas su labor en América les hizo evolucionar en un sentido distinto al fundacional. Órdenes misioneras encargadas de la evangelización de los indios (mercedarios, agustinos, recoletos, capuchinos), órdenes pastorales, cuyo cometido era desarrollar entre los fieles la labor denominada cura pastoral (carmelitas descalzos, especialmente), órdenes asistenciales (como los Hermanos de San Juan de Dios) y órdenes monásticas coexistieron con aquellos que llevaban una vida religiosa no institucionalizada. Las órdenes femeninas no llegaron a América hasta 1540. Pedro Borges estudia todas las órdenes religiosas hispanoamericanas, excepto los franciscanos, los dominicos y los jesuitas, a quienes se dedican sendos volúmenes en esta colección. Nos presenta la historia de cada una de ellas y, sobre todo, su expansión en América y su actividad.

Pedro Borges (Nuez de Aliste - Zamora, 1929). Profesor de la Universidad Complutense de Madrid. Obras: *Métodos misionales en la cristianización de América* (1960), *Análisis del conquistador espiritual de América* (1961), *El envío de misioneros a América durante la época española* (1977), *Misión y civilización en América* (1987), *Quién era Bartolomé de las Casas* (1990), director de la *Historia de la Iglesia en América y Filipinas* (1992).

Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo

RELIGIOSOS EN HISPANOAMÉRICA

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Alberto de la Hera
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-337-6 (rústica)
ISBN: 84-7100-338-4 (cartoné)
Depósito legal: M. 15686-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, km 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

PEDRO BORGES

RELIGIOSOS EN HISPANOAMÉRICA



ÍNDICE

PRÓLOGO

La presente obra aspira a proporcionar una síntesis histórica de las órdenes religiosas existentes en la América española (1493-1824), no abordadas en los tres volúmenes anteriores de esta misma colección referentes al presente tema. Es decir, se estudian en ella todas las órdenes religiosas hispanoamericanas excepto los franciscanos, los dominicos y los jesuitas.

La síntesis trata de presentar la historia interna de cada orden pero, sobre todo, su expansión en América y su actividad, porque estos dos aspectos son los que mejor revelan dónde, cuándo y cómo realizaron su respectiva labor.

En el caso de los mercedarios, de los agustinos y de los capuchinos, tanto su expansión como su actividad se han procurado reflejar desglosándolas por países, no mediante el desarrollo sistemático de los diversos temas dentro del conjunto de la institución, porque se ha pensado que este es el sistema preferido por el lector hispanoamericano. En las restantes órdenes no se ha podido recurrir a este método por falta de datos regionalizados.

Como se observará en el apartado referente a la Bibliografía, una síntesis como la presente, de índole general y en algunos casos sin antecedentes, encuentra dos obstáculos difíciles de superar: en unas órdenes, la falta de monografías que proporcionen una visión general de la orden en Hispanoamérica, y en otras tal carencia de datos que imposibilitan, hoy por hoy, trazar una historia coherente de muchas de estas órdenes.

No han sido, pues, la falta de interés, ni la subestimación, sino la imposibilidad de hacerlo de otro modo so pena de incurrir en una

PRÓLOGO

La presente obra aspira a proporcionar una síntesis histórica de las órdenes religiosas existentes en la América española (1493-1824), no abordadas en los tres volúmenes anteriores de esta misma colección referentes al presente tema. Es decir, se estudian en ella todas las órdenes religiosas hispanoamericanas excepto los franciscanos, los dominicos y los jesuitas.

La síntesis trata de presentar la historia interna de cada orden pero, sobre todo, su expansión en América y su actividad, porque estos dos aspectos son los que mejor revelan dónde, cuándo y cómo realizaron su respectiva labor.

En el caso de los mercedarios, de los agustinos y de los capuchinos, tanto su expansión como su actividad se han procurado reflejar desglosándolas por países, no mediante el desarrollo sistemático de los diversos temas dentro del conjunto de la institución, porque se ha pensado que éste es el sistema preferido por el lector hispanoamericano. En las restantes órdenes no se ha podido recurrir a este método por falta de datos regionales.

Como se observará en el apartado referente a la Bibliografía, una síntesis como la presente, de índole general y en algunos casos sin antecedentes, encuentra dos obstáculos difíciles de superar: en unas ocasiones, la falta de monografías que proporcionen una visión general de la orden en Hispanoamérica, y en otras tal carencia de datos que imposibilitan, hoy por hoy, trazar una historia coherente de muchas de estas órdenes.

No han sido, pues, la falta de interés, ni la subestimación, sino la imposibilidad de hacerlo de otro modo so pena de incurrir en de-

talles impropios de una síntesis como la presente, lo que ha obligado al autor a incurrir, muy a su pesar, en la evidente y desproporcionada amplitud concedida al estudio de unas órdenes respecto de otras o en las lamentables lagunas que fácilmente observará y perdonará el lector.

Madrid, 1 de noviembre de 1990.

I

ÓRDENES MISIONERAS: LOS MERCEDARIOS

Los mercedarios o religiosos de la Orden de Nuestra Señora de la Merced (O de M), fundados en 1218 en Barcelona por San Pedro Nolasco, nacieron con el fin primordial de aspirar a la perfección mediante el ejercicio de la virtud de la caridad bajo la forma específica de la redención de cautivos, a la que se comprometían en la profesión por un cuarto voto añadido a los tradicionales de pobreza, obediencia y castidad.

Características de la orden en América

En la América española de los siglos XVI a XIX, los religiosos de esta orden no olvidaron totalmente su objetivo fundacional, pero sí tuvieron que introducir en él una profunda modificación. La redención de cautivos dejó de constituir el fin primordial de la orden y su ejercicio ya no consistió en redimir a toda clase de cautivos sino en recolectar dinero para que sus hermanos españoles lo utilizaran en la liberación de los apresados en el viaje de ida o de regreso de España a América.

Desde este punto de vista, la Orden de la Merced desempeñó en América un cometido que en la práctica no fue exclusivamente suyo desde el momento en que lo compartieron también con los trinitarios, pero éstos apenas lo pudieron llevar a cabo por su escasísima y nunca institucionalizada implantación en el Nuevo Mundo.

En la documentación oficial mercedaria, este objetivo de la redención de cautivos aparece siempre como primordial y la obligación de

cumplirlo se le recuerda a los religiosos basándose en que ése fue el motivo de la fundación de la orden y a él se comprometían con el cuarto voto de la profesión.

En la práctica, sin embargo, la recaudación de limosnas para la redención se presenta como algo derivado de otra actividad. Si leemos, por ejemplo, una real cédula de 1526, inserta y ratificada por otra de 1559, las que evidentemente recogen el texto de una petición oficial mercedaria, puede observarse que, después de aludir a la «Orden de Nuestra Señora Santa María de la Merced, Redención de Cautivos», no se justifica su presencia en América en el desempeño de ese menester, sino en la razón de que «Dios nuestro Señor ha sido y será servido y nuestra santa fe católica acrecentada».

Los mercedarios americanos, sin olvidar su compromiso de redimir cautivos, se convirtieron desde el primer momento en una orden religiosa con objetivos idénticos a los alimentados por las restantes órdenes de su tiempo, es decir, por los franciscanos, los dominicos y los agustinos. Este objetivo se concretó en la atención espiritual a la población blanca (primero, sólo españoles; luego, españoles y criollos) y en la conversión y posterior cura pastoral de los indios y, en menor medida, de los negros.

En su atención a la población blanca, los mercedarios no se distinguieron de los demás religiosos. Esa labor la realizaron mediante el ejercicio del ministerio sacerdotal dentro y fuera del convento bajo la forma de la administración de los sacramentos, celebración de los actos de culto y predicación a los infieles.

En la conversión y posterior cura pastoral de los indígenas, los mercedarios no coinciden totalmente con las restantes órdenes misioneras.

De todas ellas les separa el hecho de que desde 1543 hasta 1575 no fueron considerados oficialmente como orden evangelizadora. En virtud de ello y a diferencia de lo que desde un principio sucedió con los franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas y más tarde acontecería también con los carmelitas descalzos, los agustinos recoletos y los capuchinos, durante ese período no se les abonaron los gastos de las expediciones de religiosos que se dirigían a América, no se les ayudó en la adquisición de los utensilios de culto y no se les obsequió tampoco con la acostumbrada limosna de vino para la celebración de la misa y de aceite para el alumbrado de la lámpara del sagrario.

Se trató de una etapa de crisis, exclusiva de los mercedarios, que repercutió gravísimamente en la expansión de la orden y que quedó superada mediante la reforma intruducida en ella por el Capítulo Genaral de 1574.

A este respecto, resulta sintomático que en la legislación oficial de esta época al hablar de las órdenes misioneras se silencie sistemáticamente a la de la Merced, para referirse exlusivamente a las de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín.

Desde este mismo punto de la acción misional, los mercedarios también se distinguen de los franciscanos, dominicos y agustinos (el caso de los jesuitas es distinto por su tardío establecimiento en América) en que éstos, durante el siglo XVI, se dedicaron plenamente a la evangelización de los indios desde el primer momento y en todos los lugares en los que se asentaron, mientras que la labor misional merdedaria fue prácticamente nula en las Antillas, muy reducida en Nueva España, intensa en América Central y normal en América del Sur, salvo en Chile y en los países del Plata, donde más bien resultó escasa en su conjunto.

Desde finales del siglo XVI, siguieron atendiendo a los indígenas convertidos durante la etapa anterior lo mismo que hicieron los franciscanos, dominicos y agustinos, pero a diferencia de los primeros y de los jesuitas y de manera similar a los dominicos y agustinos, fueron escasas en número y reducidas en extensión las nuevas empresas evangelizadoras que abordaron y que se suelen denominar misiones periféricas.

Otra nota característica suya fue su participación en las conquistas armadas, muy superior a la de las restantes órdenes religiosas. Rememorando y poniendo en práctica su inicial denominación oficial de Real y Militar Orden de la Merced, estos religiosos participaron como capellanes en muchas de las expediciones de conquista organizadas en el siglo XVI, hasta tal punto que su primera llegada a muchos territorios la realizaron en su calidad de acompañantes de los conquistadores.

De esta circunstancia, conjugada con el hecho de que la Merded no era orden religiosa mendicante, se derivó una nueva característica: la de que los mercedarios acostumbraron a iniciar su vida en América a base de los solares, tierras y encomiendas de indios que se les entregaban una vez anexionados, en recompensa de los méritos adquiridos durante el proceso anexionador.

Ésta fue precisamente una de las causas de que la orden, perdido en parte su prestigio como institución, sufriera su gravísima crisis de mediados del siglo XVI, que la situó al borde de la desaparición y que representa otra nota característica suya.

A la tendencia de la Orden de la Merced a participar en las expediciones de conquista es a lo que probablemente hay que atribuir su inhibición en la cuestión de la licitud o ilicitud de estas expediciones armadas. Desde el momento en que participan en ellas es porque las consideraban lícitas, lo que explica el que no se plantearan la cuestión, no ya en términos generales, pero ni siquiera en momentos como el de 1557 a 1598, durante el cual se discutió agriamente este punto con motivo de las expediciones contra los araucanos de Chile en las que los mercedarios estuvieron presentes.

Cabe observar finalmente que, a pesar de su gran difusión en América, la Orden de la Meced fue una de las que menos se nutrió de evangelizadores españoles. El número de los mercedarios que viajaron de España a América con fines misionales desde 1493 hasta 1824 rondó los cuatro centeneres, lo que representa el 2,5 por ciento dentro del total de las órdenes religiosas. El hecho obedeció a que la orden descuidó la faceta misional desde finales del siglo XVI en adelante.

Proceso de expansión

La Orden de la Merced, junto con la de San Francisco, fue la primera en llegar al Nuevo Mundo.

Acompañando a Cristóbal Colón en su segundo viaje, el 22 de noviembre de 1493 llegaron a la isla Española (actuales República de Haití y Dominicana) los mercedarios Juan Solórzano, Juan Infante y Jorge de Sevilla, junto con los franciscanos Juan Pérez de la Rábida, Rodrigo Pérez, Juan de la Deule o Bermejo y Juan Tisín o Cosín, más el ermitaño Ramón Pané y el religioso de San Francisco de Paula o mínimo Bernardo Boil, este último en calidad de jefe de la expedición religiosa y de delegado pontificio.

Esta inicial presencia mercedaria en América debió de ser efímera, pues la orden no edificó su primer convento en la isla hasta 1514.

Una vez establecidos en este foco de expansión antillana que fue el convento de Santo Domingo, los mercedarios no imitaron a las res-

tantes órdenes misioneras de esta primera época (franciscanos, dominicos y agustinos), las cuales dieron el salto al continente americano comenzando por instalarse en el centro de Nueva España.

Prescindiendo de religiosos aislados cuya acción murió en el mismo lugar en el que comenzó (por ejemplo, los que acompañaron a Pedrarias Dávila en 1514; el padre Bartolomé de Olmedo, que acompañó a Hernán Cortés de 1519 a 1521 en la conquista de México; el padre Antonio Bravo, que acompañó a Gil González Dávila a Honduras en 1524; los cuatro mecedarios que en 1533 se dirigieron a Santa Marta; los tres que en 1535 lo hicieron a Cartagena de Indias; o los que en este mismo año viajaron al Río de la Plata), los mercedarios instalaron su segundo foco de expansión en Centroamérica, donde en 1527 fundaron su convento de León de Nicaragua, si bien la expansión definitiva no la iniciaron hasta 1536 con la fundación del convento de Guatemala.

En este salto a Centroamérica también actuaron de manera distinta a los franciscanos, dominicos y agustinos. A diferencia de estas tres órdenes, que llegaron al continente, concretamente a México, procedentes directamente de España, los mercedarios lo hicieron desde las Antillas.

La conquista del Perú (1531-1533) les facilitó el tercer foco de expansión por orden cronológico, pero con la característica de que su asentamiento definitivo en 1535 es posterior en un año al de los franciscanos y contemporáneo al de los dominicos, mientras que el de los agustinos no sobrevendría hasta 1551.

En adelante, su expansión siguió muy de cerca al derrotero de las conquistas. Como los franciscanos, dominicos y agustinos, fueron extendiendo sus fundaciones a Quito (1535), Bogotá (1550), Río de la Plata (1557) y Chile (1566).

A Nueva España no llegaron hasta 1594, cuando ya los franciscanos, los dominicos, los agustinos, los jesuitas y hasta los carmelitas descalzos se encontraban instalados desde hacía mucho tiempo e incluso gozaban de una prosperidad que los mercedarios nunca llegaron a alcanzar ni siquiera de una manera relativa.

Esta faceta (digámoslo así) de falta de compenetración con Nueva España constituye, tal vez, la nota más llamativa de la expansión mercedaria por América.

Esta expansión presentaba en 1576 las cifras de unos 339 religiosos al cargo de casi doscientas doctrinas y residentes en casi medio

centenar de conventos. Con posterioridad al siglo XVI, ya no se dispone de estadísticas de conjunto. El padre Lázaro de Aspurz ha calculado los mercedarios existentes en América en unos 250 en 1601, en unos 700 en 1650 y en solamente diez en 1780. El cálculo parece excesivamente bajo al menos en lo referente al siglo XVIII. Consta, por ejemplo, que en 1775 había en las Antillas siete conventos mercedarios con 120 religiosos; en Guatemala, doce con 158, reducidos a 102 en 1788; y en México, veinte con 270 mercedarios. En Chile había 166 religiosos en 1783 y en América Central 179 en 1791.

En este su proceso de expansión, la Orden de la Merced había sufrido de 1543 la amenaza de tener que reducir sus conventos a solamente cinco: los de Santo Domingo, León de Nicaragua, Panamá, Lima y Cuzco, debido a las quejas recibidas por la Corona sobre la deficiente conducta de algunos de sus religiosos. Felipe II llegó incluso a concebir en 1568 el propósito de que los mercedarios fueran sustituidos por los jesuitas en América. La orden terminó salvándose de la amenaza porque a partir de 1577 consiguió su reforma el vicario general y visitador, padre Francisco de Móstoles.

En 1600 se volvió a prohibir que los mercedarios enviaran misioneros a América, pero parece haberse tratado de una prohibición circunstancial.

Finalmente, una Real Orden de 1771 ordenó que no pudiese haber en América convento ninguno de menos de ocho religiosos, los cuales deberían abandonar la respectiva casa y trasladarse a la más próxima cuando la suya ya no reuniese ese número. La Real Orden de Carlos IV de 1789, que anuló la de Carlos III de 1771, evitó que se pusiera en práctica esa reducción.

Organización jurídica

Como afirma el mercedario José Castro Seoane, «la expansión de la Merced en América fue obra exclusiva de su provincia de Castilla».

Este proceso pasó por tres etapas sucesivas.

Desde 1493 hasta 1564, la dependencia fue total y los superiores de la provincia de Castilla nombraban a los superiores de América, aprobaban o no la fundación de conventos, los inspeccionaban y los surtían de personal, sin que los religiosos establecidos en América ne-

cesitasen relacionarse con el maestro general de la orden. Sendas reales cédulas de 1526 y 1559, que recoge Diego de Encinas, establecen que los mercedarios de Indias no dependieran de otra provincia que la de Castilla y que impugnaran cualquier decisión pontificia en sentido contrario, tras lo cual informarían de ello al Consejo de Indias para que éste lo apoyara ante la Santa Sede.

Desde 1564 hasta 1574, los mercedarios residentes en América pasaron a depender directamente del respectivo provincial debido a la fundación en esa fecha de las tres primeras provincias mercedarias en las que de momento se organizó la orden en América: las de Guatemala, Los Reyes o Lima y el Cuzco.

Lo lógico hubiera sido que estas tres provincias hubieran pasado a depender única y directamente del maestro general de la orden. Ahora bien, como este maestro general, en virtud de la denominada Concordia de 1467, era sustituido por el provincial de Castilla en calidad de vicario general en toda su circunscripción, las provincias americanas quedaron sujetas de momento a este provincial castellano.

De hecho, fue éste el que autorizó en 1563 la constitución de esas provincias. Era también el único que podía confirmar a los nuevos provinciales que se eligiesen en América y, además quedaba facultado para enviar a esta última los religiosos que le pareciese conveniente. Por su parte, los provinciales americanos contraían la obligación de enviarle al de Castilla 150 ducados anuales cada uno, al mismo tiempo que renunciaban a tramitar gestión de ninguna clase ante las Cortes española o pontificia sin previo consentimiento del provincial castellano.

En virtud de estas disposiciones, las facultades de los provinciales americanos quedaban reducidas al ámbito estricto de la propia circunscripción, necesitando recurrir al de Castilla para todo lo que sobrepasase esta última.

A partir de 1574, el provincial de Castilla, que hasta entonces era vicario del maestro general de la orden para América en virtud de que desde 1467 lo era para toda España y sus posesiones, pasó a convertirse directamente en vicario del general para Indias, con lo que se le ratificaron las facultades vicariales que ya venía ejerciendo con anterioridad.

En 1587, a este vicario general para todas las Indias, se adicionaron hasta 1790 otros dos vicarios generales de carácter territorial, representados por el vicario general de Nueva España y el vicario general

del Perú, similares a los comisarios generales para esas dos mismas circunscripciones existentes entre los franciscanos.

En 1622 se introdujo la modificación, recogida y ratificada en 1681 por la *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias* (libro 1, título 14, leyes 35 y 36), de que en adelante, estos vicarios generales fueran sustituidos por visitadores generales designados por el maestro general de la orden, por un tiempo y para un lugar determinado. Su nombramiento y las motivaciones del mismo debían exponérsele previamente al Consejo de Indias. Una vez cumplida su misión, estos visitadores no podían abandonar las Indias sin haberse sometido al juicio de residencia.

La Corona española quiso, pero no lo consiguió, que los mercedarios creasen un comisario general de Indias en Madrid, cargo que sí logró de los franciscanos en 1572 pero al que tampoco accedieron los dominicos ni los agustinos a pesar de los intentos realizados por Felipe II y por Felipe III de 1571 a 1614.

Cediendo a las presiones oficiales, el maesto general de la Orden de la Merced, padre Francisco Zúmel, se mostró dispuesto en 1593 a crear ese cargo pero bajo una serie de condiciones que no podían ser del agrado de la Corona, pues impedían que el futuro comisario se convirtiese en el instrumento oficial e incondicional de la misma para los mercedarios americanos.

El capítulo general de Valladolid de 1599 accedió a la creación del cargo, para el que se propuso al padre Maestro Medina, pero el maestro general de la orden falleció sin hacer oficialmente el nombramiento, al que parece haber cedido por coacciones.

Felipe III quiso que el capítulo general de Valencia de 1600 aprobase de nuevo el proyecto, pero los capitulares se abstuvieron de hacerlo porque el papa Clemente VIII, inducido por los mercedarios adversos a la existencia del cargo, se había reservado, en marzo de ese mismo año, la creación del oficio.

Con ello, el asunto pasaba a la Santa Sede, ante la que Felipe III parece que prefirió no gestionarlo temeroso de un fracaso.

Desde el punto de vista territorial y en virtud de la autorización otorgada en 1563 por el provincial de Castilla, los mercedarios comenzaron a organizarse en América en tres provincias iniciales a las que posteriormente se adicionaron otras cinco.

Estas provincias mercedarias americanas fueron, por orden cronológico de constitución, la de Guatemala (1564), Cuzo (1564), Los Re-

yes o Lima (1564), Chile (1566), Tucumán y Río de la Plata (1593), Las Antillas y Venezuela (1604), Quito (1615) y México (1616).

La provincia de la Presentación de Guatemala abarcaba toda la América Central excepto Panamá, pero extendiéndose también a la región mexicana de Chiapas. Hasta 1616 comprendió también a toda la Nueva España. La del Cuzo comprendió toda la América meridional situada al sur de dicha ciudad, territorio que se le fue cercenando conforme se fueron creando las provincias de Chile y Tucumán. Esta última abarcó también el Río de la Plata, exceptuando los Andes centrales o región de Mendoza, que quedó reservada para Chile. La de Santo Domingo incluía también Caracas, lo mismo que la de Quito abarcaba asimismo el Nuevo Reino de Granada. Finalmente, de la de México quedó excluida la ya aludida región de Chiapas, perteneciente a la de Guatemala.

Dentro de las provincias, cada convento estaba gobernado por un superior local, denominado comendador entre los mercedarios.

Los mercedarios en las Antillas y Venezuela

A pesar de la estancia en la Española en 1493 de Juan de Solórzano, Juan Infante y Jorge de Sevilla, los mercedarios no se establecieron permanentemente en las Antillas hasta 1614. Fue en esa fecha cuando edificaron su primer convento americano, ubicado en la ciudad de Santo Domingo, el cual contaba en 1528 con quince religiosos, de ellos nueve sacerdotes y seis estudiantes.

El edificio aún no estaba totalmente terminado en 1534, pero de él se dice en esa misma fecha que «tenía muchas personas doctas y celosas que han servido mucho en la conversión de los indios».

En este convento vivió, a partir de 1616, el célebre dramatugo mercedario Tirso de Molina, seudónimo de fray Gabriel Téllez, historiador además de la Orden de la Merced.

A este primer convento de Santo Domingo siguieron, con carácter estable, los del Santo Cerro de la Cruz de la Vega, anterior a 1561; Santiago de los Caballeros, fundado en el siglo XVI; Azúa, en el siglo XVIII; Puerto Príncipe, también en el siglo XVIII; La Habana, en 1746; y Caracas, en 1638.

Todos ellos, más los de carácter transitorio, constituyeron desde 1604 la provincia de San Lorenzo Mártir de las Antillas y Venezuela.

La única estadística de conjunto que se posee acerca de ellos pertenece a 1775, fecha en la que su número total de religiosos ascendía a 115. Por el número de sus moradores, el principal era el de Caracas, seguido del de Santo Domingo, mientras que los menos concurridos eran los del Cerro de la Cruz y de Azúa.

Por la fecha de su fundación, se exceptúa el de Santo Domingo, los mercedarios de estos conventos solamente pudieron dedicarse a la labor pastoral entre los españoles y criollos. Los únicos que pudieron relacionarse con una población indígena, que no tardó en extinguirse, fueron los primeros moradores del de Santo Domingo. Sin embargo, se carece de datos acerca de su actividad.

Los mercedarios en México

1. *Implantación*

Dijimos anteriormente que, a diferencia de las restantes grandes órdenes misioneras, los mercedarios no se establecieron desde un primer momento en el centro de Nueva España. La expresión quiere decir que fue tardío su establecimiento en la región y que estuvo precedido por la llegada de estos religiosos a otras.

Esta conducta es tanto más sorprendente cuanto que en realidad fueron ellos los primeros en llegar al antiguo imperio azteca y más concretamente a su capital, Tenochtitlan, la futura ciudad de México. El mercedario que lo hizo fue el célebre fray Bartolomé de Olmedo, quien acompañó a Hernán Cortés durante toda la campaña de conquista de México de 1519 a 1521. Concluida la campaña, Olmedo permaneció en México, donde murió en 1524, sin que sepamos por qué razones no fundó allí ningún convento de su orden, como cabría esperar que lo hubiera hecho.

Quizá no sea descaminado opinar que Olmedo no encontró un ambiente propicio para establecer en México una orden como la suya que, en ese momento concreto y en principio al menos, no respondía a los ideales evangelizadores y de pobreza que Cortés y los primeros franciscanos que colaboraron con él, querían ver patentes ya no sólo entre los religiosos sino incluso entre los propios obispos, como medio de especial virtualidad para la conversión de los indígenas.

Esta mentalidad ejerció un gran peso en el ambiente novohispano de las décadas de 1520 a 1530 y de hecho la tuvieron muy en cuenta los dominicos y los agustinos al llegar a la antigua capital azteca en 1526 y 1533, respectivamente.

Por ello, posiblemente radique también en esa circunstancia la oposición que mostraron las autoridades locales de la capital novohispana a que los mercedarios se establecieran en ella cuando lo intentaron en 1533 y en 1543-1547. El ambiente plenamente evangelizador que en esos momentos se vivía con la máxima intensidad allí, no era el más propicio para que esas autoridades, proclives en todas partes por esas mismas fechas a recibir dentro de los límites de su jurisdicción a las órdenes mendicantes, no vieran con simpatía la llegada de una Real y Militar Orden como era la de la Merced, con carácter más bien de competidora que de auxiliar, debido a su no observancia de la pobreza en común.

Por tratarse de otro ambiente y de otras circunstancias, dentro de la propia Nueva España los mercedarios sí consiguieron establecerse en la región de Chiapas, actualmente mexicana pero no entonces. Lo hicieron en 1537 en Ciudad Real de los Llanos de Chiapa, de población española y distinta del poblado de Chiapa, de población indígena. Se trata, sin embargo, de una fundación actualmente enclavada en el espacio geográfico mexicano pero que, entonces y durante toda la época española de América, perteneció a Guatemala. De hecho, dentro de la propia Orden de la Merced, este convento no sólo formó parte de la provincia mercedaria de Guatemala sino que fue uno de los pilares de la misma.

Dejando constancia de esta especie de excepción, los mercedarios no consiguieron establecerse en el actual México, y más concretamente en el centro de Nueva España, hasta 1594.

Lo hicieron, además, de una manera un tanto anómala, pues su llegada a la capital mexicana no se efectuó a base de religiosos procedentes directamente de España, como en el caso de los franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas, sino de miembros de la provincia de Guatemala y como una ampliación de la misma.

La de la Merced fue también la única de entre las grandes órdenes misioneras americanas que durante el siglo XVI logró mayor o similar prosperidad en Guatemala que en México. Entre los franciscanos y dominicos sucedió lo contrario. Los agustinos y jesuitas no llegaron ni siquiera a tener allí una provincia autónoma.

Se dio, incluso, la sorprendente circunstancia de que, después de haber sido fundada por la provincia más misionera de todas las mercedarias de América, como fue la de Guatemala, la provincia de la Visitación de México, erigida como tal en 1616, fecha en la que se desgajó de la guatemalteca, fuera la de menor carácter evangelizador, junto con la de las Antillas, de todas las que constituyeron la Orden de la Merced en el Nuevo Mundo. Los mercedarios llegaron al centro de México en un momento ya tardío y, como veremos luego, prefirieron para su asentamiento las ciudades o villas hispano-criollas a los poblados indígenas.

2. *Expansión*

Una vez establecidos en la capital mexicana en 1594, los mercedarios alimentaron un fuerte impulso expansivo durante los primeros cuarenta años de vida en Nueva España, es decir, desde 1594 hasta 1630. A continuación incurrieron en un prolongado letargo que duró todo un siglo, desde 1630 hasta 1734, para renovar su impulso inicial, aunque con menos intensidad que en el comienzo, durante los años centrales del siglo XVIII. Este proceso tampoco sigue las pautas generales de la orden en América.

Las fundaciones estables de los mercedarios en México, además de la ya aludida Ciudad Real de los Llanos de Chiapa, fueron las siguientes:

Impulso inicial	**Etapa de letargo**
México-La Merced, 1594	Córdoba, siglo XVII
Puebla, 1598	Aguascalientes, siglo XVII
Oaxaca, 1598	México-San Ramón, 1654
Morelia, 1604	Lagos, 1685
Colima, 1607	
Tabuca, 1608	**Impulso final**
Atlixco, 1613	Zacatecas, siglo XVII
Veracruz, 1613	Querétaro, 1734
México-Belén, siglo XVII	Celaya, 1742
San Luis Potosí, 1628	Teocaltichi, siglo XVIII
Guadalajara, 1629	Guanajuato, siglo XVIII
	Valle de Santiago, 1762

El convento de la Merced de México albergaba a 120 religiosos en 1646 y a 90 en 1775. Esto significa que casi la mitad de los mercedarios novohispanos vivían en ese monasterio. El motivo de esta desusada concentración obedecía a que ese convento era casa de formación de novicios y de estudiantes, y gozaba además de la proximidad de la Universidad mexicana, con la que los mercedarios estuvieron muy relacionados. Tal vez no se pueda desechar tampoco como razón el predominio dentro de la orden de religiosos criollos, quienes apetecían especialmente la residencia en la capital.

Fuera de este convento, los restantes eran más bien reducidos, pues la media de sus moradores oscilaba entre ocho y doce religiosos. Incluso un tercer sector de los mismos, integrado por Córdoba, Celaya, Toluca, Teocaltichi y Valle de Santiago, eran simples «hospicios» con sólo tres, dos y hasta un religioso.

El total de mercedarios en Nueva España en 1775 era de unos 270.

La circunstancia de que la ciudad de México llegara a albergar tres conventos mercedarios es un nuevo índice del especialísimo atractivo que la urbe ejerció entre estos religiosos. El hecho no sorprende en una orden tan numerosa como la franciscana o en otra cualquiera que contara con dos o más provincias en Nueva España, como sucedía con los dominicos y los agustinos, porque en estos casos se imponía la necesidad de establecer en ella dos o tres casas. En cambio, sí sorprende entre los mercedarios, cuya cifra de personal era inferior a la de esas tres órdenes.

El hecho parece estar en relación con la tendencia de esta orden en toda la América española, excepción hecha de Centroamérica, a girar en función de las ciudades hispano-criollas. En efecto, la ubicación de sus conventos novohispanos evidencia que, a diferencia de las restantes órdenes religiosas, la de la Merced no siguió en el centro de Nueva España ningún criterio geográfico o más o menos rectilíneo de expansión en cuya virtud puedan clasificarse sus fundaciones en lo que Robert Ricard y Benito López Velarde califican de exploración o penetración, de ocupación y de enlace. Sólo a los conventos de Veracruz y de Oaxaca se les puede aplicar este concepto porque se fundaron como lugares de alojamiento de los religiosos que viajaban a México desde España o Guatemala, y viceversa, respectivamente.

Sus veintidós conventos estuvieron situados dentro de una especie de rombo con centro en la capital novohispana y con los vértices en Veracruz, Zacatecas, Colima y Oaxaca.

3. *Labor pastoral, misional e intelectual*

La preferente ubicación de los conventos en las ciudades hispano-criollas desvela que el objetivo de los mercedarios novohispanos no era ni la conversión de los infieles ni la cura pastoral de los indígenas ya convertidos al cristianismo.

De hecho, esos mercedarios no llegaron a encargarse de ninguna misión viva entre indios paganos, tal vez porque éste fue siempre un cometido que en todas las órdenes religiosas corrió a cargo preferentemente de los misioneros llegados con esa finalidad desde España, circunstancia ésta que entre los mercedarios apenas se dio, pues solamente se dirigieron a México, procedentes de la península, nueve religiosos en 1594, trece en 1602, ocho en 1603, cuatro en 1616 y tres en 1663.

Por lo que se refiere al cultivo pastoral de los indígenas ya cristianos, no se lo hubieran permitido, en el caso de que lo hubieran intentado, los restantes miembros del clero secular y regular porque ello hubiera supuesto la pérdida de las respectivas doctrinas o parroquias de indios, las cuales, además de un campo de apostolado, constituían una fuente de ingresos por el *sínodo* o subvención oficial que tenían asignada.

En virtud de ello, la actividad espiritual de los mercedarios del centro de Nueva España fue la propia de los religiosos en el marco de una Iglesia ya definitivamente establecida, es decir, la predicación, la administración de los sacramentos y las celebraciones del culto para los españoles y criollos.

Fuera de esta actividad, algunos conventos desarrollaron otra que les fue propia.

El de la Merced de México, además de Estudio General de Gramática, Artes y Teología, desde 1600 fue un plantel de catedráticos de la Universidad mexicana, de los que albergó uno en 1614, tres en 1635 y uno en 1646. El de Puebla tuvo también Estudio General de Artes y Teología; el de Oaxaca lo tuvo asimismo de Artes; el de Gua-

dalajara, de Filosofía, Teología Escolástica y Moral; el de Aguascalientes, de Gramática, de igual manera que el de Lagos de Moreno. Por su parte, el de San Ramón fue una especie de Colegio Mayor para alumnos becarios cubanos y michoacanos que estudiaban cánones en la Universidad.

La existencia de estos ocho conventos, de un total de veintidós, dedicados principalmente a las tareas intelectuales, hizo decir en 1944 al historiador mercedario José Castro Seoane que la provincia de México fue la más científica y literaria de las existentes de la Merced en América.

Otra serie de conventos tuvieron por objetivo específico la colecta de limosnas y su envío a España para la característica labor de una orden como la mercedaria, fundada primordialmente para la redención de cautivos, uno de cuyos beneficiarios fue Miguel de Cervantes Saavedra. Entre estos conventos figuran los de Querétaro, Celaya, Toluca y Guanajuato.

Los diez restantes no parecen haber tenido asignado ningún objetivo especial.

Los mercedarios en América Central

Dentro de la configuración jurídica de la Orden de la Merced, las actuales Repúblicas hispanoamericanas de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica constituyeron durante la época española de América la provincia mercedaria de la Presentación de Guatemala junto con la región mexicana de Chiapas.

En este punto, los mercedarios se asimilaron a los dominicos, quienes también dispusieron, con límites geográficos muy parecidos, de su provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala. En cambio, se diferenciaron de los franciscanos, quienes contaron con las provincias de San Francisco de Guatemala y de San Jorge de Nicaragua, así como de los agustinos y jesuitas, que no llegaron a establecer en el itsmo provincia religiosa ninguna.

A esta provincia mercedaria de Guatemala ya la vimos anteriormente dando origen en 1594 a la que desde 1616 fue la provincia de la Visitación de México, procediendo de una manera inusual dentro de las grandes órdenes misioneras de América.

Fue también una provincia que dentro de la propia Orden de la Merced, nació de una manera desacostumbrada porque también lo fue la llegada de los mercedarios a América Central.

1. *Implantación*

Si la provincia mercedaria centroamericana recibió el nombre de provincia de la Visitación de Guatemala, no fue porque los mercedarios iniciaran su presencia en Centroamérica estableciéndose en dicha ciudad o región, sino porque fue esta última la que terminó convirtiéndose en la más principal de la orden.

El primer mercedario que llegó a América Central fue el padre Francisco de Bobadilla, amigo del gobernador de Panamá, Pedrarias Dávila, a quien acompañó hasta lo que luego sería la ciudad de León de Nicaragua. Apoyado por ambos, el padre Diego de Alcaraz fundó en dicha ciudad el primer convento mercedario de América Central.

Como observa Antonio Ybot León, esta penetración mercedaria en Nicaragua resulta normal dentro de la costumbre generalizada de esta orden de entrar por primera vez en un nuevo territorio acompañando a las expediciones de conquista.

Lo que ya sale de esa costumbre es que la penetración de estos religiosos dentro del espacio centroamericano la hicieron con un notable retraso respecto de los coquistadores. En efecto, y coincidiendo prácticamente con la fundación en Nicaragua del nuevo convento de Granada de 1536, en Chiapa, desde el que en 1538 establecieron el Santiago de los Caballeros de Guatemala, nada menos que a los catorce años de fundada la ciudad por Pedro de Alvarado, en 1524.

Para el establecimiento en las restantes repúblicas hay que esperar hasta mediados del siglo xvi. En El Salvador no se establecieron hasta la fundación, en 1550, del convento de San Salvador y en Honduras hasta que hicieron lo mismo en Valladolid de Comayagua en 1552 y en Gracias a Dios en 1553. En Costa Rica penetraron en 1561, pero no llegaron a fundar allí convento estable ninguno.

2. *Expansión*

La definitiva consolidación y extensión de la Orden de la Merced en América Central comienzan en la década de 1560 y presentan el siguiente ritmo desde el punto de vista del número de religiosos y de fundaciones:

Año	Residencias	Religiosos
1561	–	60
1575	–	76
1632	16	–
1659	24	150
1683	–	183
1696	29	167
1741	13	225
1788	–	102
1791	14	179

Este cuadro revela que el número de residencias y de religiosos no siguió la misma línea. Mientras las primeras fueron en aumento hasta finales del siglo XVII, a comienzos del XVIII decayeron verticalmente debido a que, por Real Orden de 1700, los mercedarios tuvieron que abandonar las que tenían carácter de doctrinas o parroquias de indios, llamadas dentro de la orden vicarías, en las que no residían más que un par de religiosos. En cambio, el número de estos últimos fue aumentando paulatinamente hasta la década de 1690, disminuyó a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, llegó a su máxima plenitud a mediados de la centuria (unos 160 mercedarios en 1750 y 130 en 1775), volvió a decaer en la década de 1780 (unos 70 en 1791) y registró una leve recuperación a finales del siglo, con unos catorce conventos en 1807.

Puesto que la única manera de reflejar los espacios concretos de la expansión mercedaria consiste en indicar dónde estaban ubicados sus conventos y residencias, he aquí la lista de los mismos en el momento de la máxima expansión de la orden en América Central, que coincidió con 1696:

Conventos	Religiosos	Conventos	Religiosos
Guatemala		*Honduras*	
Guatemala	70	Tegucigalpa	2
San Antón	3	Gracias a Dios	3
Ostuncalco	4	Comayagua	6
Sacatepéquez	3	Choluteca	2
Tejutla	3	Tencoa	3
Cuilco	3	Curucú	3
Nalacatlán	3	Tatumbla	3
Huehuetenango	4	Aguanteperique	2
Chiantla	3	Cares	2
Jacaltenango	3		
Solomá	3	*Nicaragua*	
El Salvador		León	4
		Granada	6
San Salvador	6	Nueva Segovia	2
Sonsonate	3	Realejo	2
San Miguel	3	Pozoltega	3
		Sebaco	3

Comparando entre sí las diversas repúblicas centroamericanas, puede observarse que la mayor presencia mercedaria se registró en Guatemala, nación a la que siguieron, en proporción cada vez más descendente, Honduras, Nicaragua y El Salvador. En Costa Rica no llegó a darse una presencia mercedaria permanente.

El cuadro evidencia también una gran difusión de la orden pero al mismo tiempo una no menor diseminación de los religiosos. Fuera del convento de Guatemala, que dentro de la orden competía con el mexicano de Chiapa y que junto con él constituía la principal casa de formación de la provincia (en 1788 albergaba 22 sacerdotes, 10 estudiantes, 6 novicios, 6 hermanos legos y un donado), todas las demás eran casas habitadas por un número de religiosos sorprendentemente reducido dentro de lo acostumbrado entonces.

El hecho es un signo de que las necesidades o compromisos pastorales de los mercedarios eran superiores a las disponibilidades de personal.

La lista evidencia asimismo la existencia de dos tipos de expansión mercedaria. El primero consiste en la presencia de mayor número de religiosos en los conventos ubicados en las entonces grandes ciudades hispano-criollas, como Guatemala, Comayagua, San Salvador, León

y Granada. El segundo, en una presencia más reducida en esas mismas ciudades hispano-criollas menos importantes que las anteriores, como Gracias a Dios o Nueva Segovia y, sobre todo, en las pequeñas y aun más en las habitadas predominantemente por los indígenas.

En esta mayor o menor presencia de religiosos en un determinado lugar, influyeron las necesidades de la orden y las mayores o menores posibilidades de subsistencia.

Como se ha indicado ya en el primero de los cuadros, el número de residencias (no el de los religiosos) descendió verticalmente a comienzos del siglo XVIII, quedando reducido a la mitad. La reducción obedeció a que las doctrinas o parroquias de indios, en el lenguaje de la orden las simples residencias o vicarías, ubicadas en poblados indígenas, pasaron al clero secular en 1700. Con ello, todos los mercedarios centroamericanos tuvieron que concentrarse en los conventos de Chiapa, Guatemala, Jacaltenango, Huehuetenango, Ostuncalco, Sacatepéquez, León, Granada, Comayagua, Gracias a Dios y San Salvador.

En 1786 recibieron la orden de abandonar los conventos de menos de ocho religiosos, pero en 1790 se abolió el precepto.

3. *Labor pastoral y misional*

La actividad de los mercedarios en América Central se puede clasificar en su labor entre los españoles y criollos, entre los indios sometidos políticamente a lo largo del siglo XVI y entre los indígenas evangelizados a partir de comienzos del siglo XVII sin previo sometimiento político.

La primera labor la ejercieron en las ciudades de población exclusiva o predominantemente blanca, como Guatemala, Tegucigalpa, Gracias a Dios, San Salvador, León, Granada o Nueva Segovia.

Esta labor consistió, como sucede siempre en estos casos, en el ministerio pastoral de la predicación, administración de los sacramentos y celebración del culto, además de en la formación de los propios candidatos a la orden en los conventos de Ciudad Real de Chiapa y de Guatemala.

En estas mismas ciudades atendían también a los indios residentes en ella o en sus proximidades una vez finalizado el proceso de anexión política mediante la conquista armada.

Así, por ejemplo, en las ciudades de Guatemala y de Gracias a Dios, regentaron sendos colegios para hijos de caciques; desde la primera atendieron también a los indígenas de diez pueblos pertenecientes a cuatro encomenderos, desde Comayagua cuidaban espiritualmente, en 1582, alrededor de una veintena de poblados habitados por unos 600 indígenas, desde Gracias a Dios atendían en 1558, a unos 900 indios dispersos por veintidós poblados y desde la de León de Nicaragua doctrinaban en 1581, a 1.505 nativos residentes en once poblados.

Una segunda forma de apostolado entre los indígenas consistió en el establecimiento permanente de los religiosos en los territorios que se proponían evangelizar. A esta modalidad pertenecen toda la serie de pequeñas residencias consignadas en la estadística de conventos de 1696 insertada anteriormente, las cuales no eran más que puestos avanzados del proceso evangelizador.

Otra estadística de 1575 especifica que en esa fecha atendían espiritualmente desde catorce residencias o vicarías, a un total de 93 poblados indígenas, mientras que, según otra, en 1632 atendían desde quince residencias a 119 poblados, cuyo número de cristianos ascendía a 18.131.

Un cronista de la orden resume esta actividad diciendo que los mercedarios

> han servido en estas partes a Dios y a Vuestra Majestad en la instrucción de los naturales en nuestra santa fe... y fueron los primeros que tuvieron escuelas y en ellas mostraron a los hijos de los principales y de los naturales de estas partes la doctrina cristiana y los comenzaron a poner en policía y les enseñaron a leer, escribir y cantar y a ayudar a Misa y otras cosas convenientes a nuestra santa fe y a la salvación de las almas.

El cronista se olvida de decir, a diferencia de lo que hará en 1613 el obispo de Guatemala, fray Juan de las Cabezas y Altamirano, que, en el caso precisamente de Guatemala, había comprobado durante la visita efectuada a su circunscripción desde 1611 que «los padres mercedarios de su diócesis tienen los partidos más dificultosos».

La dificultad se derivaba de que los puestos de evangelización de los mercedarios estaban situados en lo más fangoso de la sierra guate-

malteca y de que los indios a los que tenían que evangelizar hablaban un total de diez idiomas distintos.

El proceso evangelizador mercedario atravesó en América Central, lo mismo que todos los restantes procesos evangelizadores americanos, dos etapas consecutivas. La primera era la evangelización propiamente dicha, encaminada a la conversión de los indígenas al cristianismo. La segunda, continuación de la anterior, consistía en seguir atendiendo espiritualmente a los nativos ya cristianos, transformándose los propios religiosos de misioneros de infieles en doctrineros o párrocos de indios ya bautizados.

Para realizar esta doble misión, los mercedarios se preocuparon de aprender las lenguas nativas. En 1632 eran 65 los religiosos de esta región que dominaban uno, dos o más idiomas indígenas. De entre ellos el padre Jerónimo Larios editó en México en 1607 una *Gramática de la lengua de los lacandones*, el padre Diego de Reinoso imprimió en México en 1644 un *Vocabulario de la lengua Mam*, el padre Juan Márquez elaboró en 1656 otro *vocabulario* de las lenguas del partido de Jacaltanango y el padre Francisco Morán confeccionó en 1695 otro de la lengua chotli.

Este último proceso, primero misional y más tarde parroquial, iniciado a raíz del establecimeinto en un territorio determinado pero habitado por indios ya previamente sometidos políticamente a la Corona de Castilla, fue abandonado en parte por los mercedarios en 1700, al tener que entregar al clero secular buen número de las doctrinas que administraban en Guatemala desde el siglo XVI. Este obligado abandono se consumó plenamente en 1768, fecha en la que, al igual que las restantes órdenes misioneras, tuvieron que ceder al clero secular todas las doctrinas que tenían a su cargo. En ellas atendían en ese momento a 32.831 indígenas de la sierra guatemalteca, todos ellos plenamente cristianizados.

4. *Misiones periféricas*

Dijimos anteriormente que la tercera actividad de los mercedarios en América Central consistió en la labor evangelizadora iniciada a comienzos del siglo XVII entre indios no sometidos políticamente a la Corona española.

Esta labor atravesó también las dos etapas consecutivas del proceso evangelizador iniciado en el siglo XVII entre indios ya sometidos políticamente, y que prosiguió bajo la forma de cura parroquial a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Lo que la distingue de esta primera es la triple circunstancia de que los misioneros, en este caso los mercedarios, antes de iniciar la evangelización tenían que persuadir a los indígenas de que aceptaran su presencia, la de que la labor evangelizadora se realizó en territorios muy concretos y la de que la cristianización de los nativos suponía, implícitamente, su incardinación política y social en un mundo hispánico al que hasta ese momento no pertenecían.

Por su situación geográfica y política, a estos territorios se les suele denominar misiones periféricas o marginales, en cuanto que se consideraba como centro lo anexionado y evangelizado hasta finales del siglo XVI.

Los mercedarios de América Central evangelizaron cuatro territorios de esta clase: el del río Muymuy, el del Lacandón, el de Petén-Itzá y el de los indios jicaques.

a) La misión de río Muymuy, enclavada en las montañas nicaragüenses de Tabavaca, fue iniciada por el mercedario Juan de Alburquerque en 1606, siendo comendador o superior del convento de Sebaco, del que el territorio distaba treinta leguas.

Tras cerciorarse por un indio cristiano enviado al efecto, de que los nativos aceptarían su presencia, el padre Alburquerque se dirigió a ellos acompañado de un grupo de indios cristianos del poblado de Matagalpa.

Su primer encuentro con los indígenas fue fructífero pues los convenció de la conveniencia de congregarse en un poblado, de edificar una iglesia y de que le permitieran bautizar a los niños.

En prueba de amistad, los indígenas le pidieron, y él accedió a ello, que llevase consigo a un cacique y tres nativos en su viaje al capítulo provincial mercedario de Guatemala de 1607. Los indios fueron agasajados y obsequiados por las autoridades con sombreros, cuchillos y cuentas de vidrio, y la provincia mercedaria acordó que prosiguiera la misión.

La noticia de estos acontecimientos le granjeó la amistad de otra tribu, con la que formó un segundo poblado.

En 1613, fecha en la que acudió al capítulo general de la orden para, entre otros asuntos, regresar en 1617 con una expedición de vein-

te mercedarios españoles para su provincia de Guatemala, el número de indios bautizados ascendía a 300.

De nuevo en la misión, el padre Alburquerque prosiguió en ella hasta 1620.

En 1623, los indios de ambas reducciones volvieron a las montañas, pero un nuevo misionero, el maestro y provincial padre García de Loaysa, consiguió congregar de nuevo a gran parte de ellos a varias leguas de su anterior emplazamiento, ayudado de indios ya cristianos de Matagalpa.

Por las mismas fechas, en 1626, el padre Juan Godoy acometió la evangelización de otra tribu de esta misma misión.

La misión subsistía en 1747, ahora en la forma más avanzada de doctrina o parroquia de indios.

b) La misión del Lacandón toma su nombre de la laguna de esa misma denominación y estuvo ubicada al norte de Huehuetenango, cerca de la actual frontera que divide a México y Guatemala.

Los mercedarios emprendieron la evangelización de este territorio en 1695, unos años después de que los dominicos sufrieran, en 1627, la muerte por los lacandones de cuatro religiosos que intentaron abordarlos.

El iniciador de la misión fue el padre Diego de Rivas, quien, acompañado de una *escolta* o grupo de soldados que lo protegiesen, en el mismo año de 1695, fundó el poblado de Nuestra Señora de los Dolores con 500 indígenas que se avinieron a congregarse en él. A este poblado añadió en 1696 un segundo con 200 nativos y posteriormente un tercero.

Al padre Rivas le sucedieron al frente de la misión los padres Blas Guillén y Jacinto Sánchez.

En 1727 estos indios, ya plenamente catequizados, fueron trasladados a las cercanías de Huehuetenango para evitarles los ataques de otros todavía sin evangelizar.

c) La misión del Petén-Itzá o de los itzaes estaba situada en el territorio de este mismo nombre, al sur del actual Estado mexicano de Campeche.

A él se llegaba por el río desde la misión del Lacandón y así lo hizo en 1696, acompañado de la correspondiente *escolta*, el evangelizador por antonomasia de los lacandones, padre Diego de Rivas, junto con otros varios religiosos.

Sin embargo, la evangelización propiamente dicha no comenzó hasta 1699, pero con tan malos augurios que en 1704 se rebelaron todos los indios que se estaban catequizando, excepto dos o tres. Los rebelados prendieron fuego a la reducción o poblado misional y huyeron de nuevo a los bosques.

En el territorio de los itzaes habían evangelizado, además del padre Rivas, los padres Simón de Mendoza, Jaime Moreno y Francisco de la Vega.

d) La misión de los jicaques, al noroeste del lago de Managua, no pasó de un intento de evangelización de los indios de esta etnia realizado de 1697 a 1700 por el padre Diego de Alarcón.

Los mercedarios en los países bolivarianos

Los países bolivarianos o actuales Repúblicas hispanoamericanas de Panamá, Colombia, Venezuela y Ecuador, no formaron una unidad dentro de la Orden de la Merced. Mientras Venezuela perteneció a la provincia de San Lorenzo Mártir de las Antillas, erigida en 1604, Panamá, Colombia y Ecuador integraron desde 1615 la provincia de Quito.

1. *Implantación*

Prescindiendo de esta configuración interna para seguir criterios geográficos actuales, los mercedarios comenzaron estableciéndose en Panamá en 1522 como lugar de alojamiento de los religiosos que desde España se dirigían al Perú, o viceversa. Esta fundación careció de todo anhelo expansivo hacia el sur, pero a comienzos del siglo XVII serviría de punto de apoyo para evangelizar el norte panameño.

La ciudad septentrional colombiana de Santa Marta fue el segundo punto de llegada de los mercedarios, en el que se establecieron en 1530. Fue un establecimiento prácticamente transitorio, pues no permanecieron allí más que hasta 1540.

La verdadera penetración de los mercedarios en el triángulo noroccidental de América del Sur formado por los países bolivarianos se efectuó de sur a norte, de manera que partiendo de San Miguel de

Piura, al norte del Perú, en 1533, no llegaron a Caracas hasta finales del siglo XVIII, si bien en este caso no lo hicieron como continuación del nuevo avance sur-norte iniciado en Piura sino en forma de salto desde las Antillas.

El iniciador de este avance en dirección septentrional fue el padre Hernando de Granada, quien desde 1533 acompañó a Sebastián de Belalcázar en la conquista de Quito y Popayán hasta llegar a Bogotá. Posteriormente participaría también en varias otras expediciones de conquista, establecería la paz en Riobamba entre el propio Belalcázar, Diego de Almagro y Pedro de Valdivia, y en 1541 haría de mediador entre Belalcázar y el Adelantado Pascual de Andagoya en sus diferencias sobre la pertenencia de la Gobernación de Popayán.

Un testigo que intervino en el pleito de los Welser sobre los límites de Nueva Granada afirmó que, consultado al respecto al padre Hernando de Granada por haber intervenido en su conquista, respondía que «no lo sabía porque a él le interesaba más predicar, bautizar y confesar, decir misa y rezar, que no mirar por dónde iban los límites».

De la misma manera que el padre Granada, actuaron también otros seis mercedarios que en 1534 acompañaron a Pedro de Alvarado en su expedición de conquista por el Ecuador.

Fue el mismo padre Granada el que, una vez fundada en 1534 la ciudad de Quito, levantó en ella en 1535 el convento mercedario, en los solares que le correspondieron como participante en la anexión armada de la región.

2. *Expansión*

Una vez asentada en Quito, la expansión de la Orden de la Merced por los cuatro países bolivarianos pasó por tres etapas.

La primera fue de asentamiento y concluyó hacia 1570. Durante ella, además de los ya aludidos conventos de Panamá, Santa Marta y Quito, se fueron fundando, en fechas entremezcladas entre sí, los de Puerto Viejo, Riobamba, Jaén de Bracamoros y Villa de San Miguel, todos ellos en el actual Ecuador; más los de Cali (1537), Pasto (1539), Santa Ana de Acerna o de los Caballeros, Popayán, San Lucas, El Villar y Bogotá (1550), en la actual Colombia.

Tras un paréntesis de relativo estancamiento, a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, se añadieron a los anteriores los conventos de Portobelo (1590), Ibarra (1606) y Cartagena de Indias (1616).

A lo largo de la tercera etapa, muy prolongada cronológicamente pero muy pobre en nuevas fundaciones, se completaron las anteriores con las de Latacunga y Añaquito, ambas de 1640 y, ya en pleno siglo XVIII, con las de Ambato, Tejar, Barbacoas, Cuenca, Guayaquil (1789) y Caracas (1789).

De entre todas ellas, merece una atención especial la de Tejar, que comenzó en 1733 siendo una ermita situada en las laderas del volcán Pichincha que sirvió de casa de recolección o de retiro para los religiosos anhelantes de mayor recogimiento y perfección, y que en 1789 fue convertida en Colegio de Misioneros entre fieles, aprobado como tal por la Corona en 1792, doble aspecto no muy corriente entre los mercedarios.

Como se ve, el período de mayor expansión mercedaria coincide con la etapa inicial, de manera que a partir de 1570, los mercedarios experimentaron un auténtico estancamiento solamente activado por las escasas fundaciones de los siglos XVII y XVIII.

En este proceso expansivo mostraron además una clara preferencia por las regiones de clima templado de la vertiente pacífica del Ecuador y de la región meridional de Colombia. Este proceso se vio roto por las fundaciones de Portobelo y de Cartagena porque ambas obedecieron al criterio de contar, como en el caso de Panamá, con puntos de apoyo para atravesar el istmo camino del Perú (Portobelo) o de penetrar en Colombia (Cartagena) remontando el Magdalena.

Además de estos conventos propiamente dichos, los mercedarios contaron con una serie de residencias idénticas a las centroamericanas y que por su escaso número de religiosos no llegaban a la categoría de casas institucionalmente constituidas. Se trataba de las fundaciones en pueblos de indios denominadas vicarías, que en realidad se confundían con las doctrinas o parroquias de indios, las que en 1658, por ejemplo, ascendían a nueve.

3. *Labor pastoral y misional*

Al igual que en América Central, los conventos ubicados en las ciudades hispano-criollas, que lo fueron casi todos en estos países bo-

livarianos, desempeñaron la doble actividad de atender espiritualmente a la población blanca, núcleo fundamental de dichas ciudades, y a la población indígena que residía en ellas o en sus alrededores. A la primera, mediante los rescursos normales de la cura pastoral, conocidos de todos. A la segunda, a base de esos mismos medios, una vez convertida al cristianismo la población indígena.

De todos ellos se podría decir lo que en 1562 afirmaba del convento de Cali el cabildo de la ciudad:

> en él siempre se han administrado los santos sacramentos a los españoles y se ha dado muy saludable doctrina a los naturales, convirtiéndolos al verdadero conocimiento de nuestra fe, de manera que ha resultado en la fundación de esta casa y de la comunicación de los religiosos de ella grande y general provecho a esta ciudad y gobernación.

De este mismo convento de Cali nos consta, por ejemplo, que en 1562 residían en él seis mercedarios, de los que dos ejercían su ministerio sacerdotal en la iglesia del convento y cuatro fuera de ella. A su vez, de estos cuatro, dos administraban los sacramentos y predicaban en pueblos de españoles, mientras que otros dos trabajaban entre los indios.

Simultánea con esta doble labor ejercida desde todos los conventos era la desarrollada entre indios exlusivamente, por los mercedarios residentes en las vicarías ubicadas en poblados indígenas, o más exactamente, por los que se dedicaban a la labor puramente misional de, primero, procurar convertir a los nativos y, luego, mantenerlos y hacerlos progresar en el cristianismo mediante el ya conocido sistema de las doctrinas o parroquias de indios.

Siempre por vía de ejemplo, a este respecto cabe observar que en la circunscripción de Cali cultivaban en 1562 dos doctrinas, cada una de ellas integrada por varios poblados o caseríos, en una de las cuales habitaban millar y medio de indígenas. En la circunscripción de Pasto administraban otros dos hacia 1570. En la de Quito, once en 1568 y cuatro en 1638.

Estos doctrineros o párrocos mercenarios de indios, aunque residentes en poblados indígenas, jurídicamente pertenecían a un determi-

nado convento. Tres estadísticas de 1575, 1597 y 1609 nos desvelan de un solo golpe de vista, la actividad de cada convento en este punto, reflejada en el número de doctrinas que tenían confiadas:

Convento	1575	1579	1609	
Quito	0	8	10	
Pasto	3	3	3	
Cali	0	3	2	
Puerto Viejo	0	1	1	
Panamá	0	0	1	
Portobelo	0	0	1	(negros)
Picavaca	1			
Nueva Granada	de 12 a 15			

En estos tres momentos, no administraban doctrina ninguna los conventos de Ibarra y de Riobamba.

Por lo que se refiere a los que sí estaban a cargo de alguna, hay que tener en cuenta que cada doctrina solía estar integrada por un mayor o menor número de poblados, siempre variable, a los que se atendía desde el principal, que era el que generalmente le daba el nombre a la parroquia.

La oscilación en el número de doctrinas adscritas a cada convento obedecía a los continuos cambios que se experimentaban en este punto como consecuencia de las posibilidades de la respectiva orden religiosa y del criterio del respectivo obispo.

A propósito de estas mismas doctrinas y por su rareza, merecen anotarse las directrices que el obispo de Quito impartió en 1578 a los mercedarios que trabajaban entre los indios yumbos, recogidas por el historiador mercedario Pedro Nolasco Pérez.

Según él, lo primero que debían hacer era disponer de un *cartapacio* en el que consignar «dos o tres docenas de vocablos, nombres y verbos de los naturales, los más necesarios para atender a las culpas en que comúnmente caen los de aquellas provincias», con lo cual dispondrían ya de una especie de confesionario.

Deberían también designar a un «indio diligente», con facultades para ello, a fin de que diariamente recorriera los poblados y caseríos

de la doctrina para informarse de los enfermos que hubiera en ellos, a fin de que el misionero pudiera atenderlos epiritual, corporal y económicamente.

El misionero debería estar al tanto del número de habitantes de cada poblado, del grado de preparación religiosa de cada uno y de cuantos estaban ausentes.

Convenía que fuera él mismo quien personalmente catequizara a los indígenas, porque esto redundaría en mayor perfección y prestigio de la enseñanza, que le dedicara una especial atención a los más atrasados hasta que adquirieran el nivel de conocimientos de los demás y que a los ausentes les exigiera la correspondiente cédula con la que pudieran demostrar que habían cumplido sus deberes religiosos en otro lugar.

Finalmente, vigilaría muy estrechamente a los hechiceros.

Extrañamente, el obispo omite en estas instrucciones el consejo de que los misioneros fundaran escuelas en los poblados de indios para la alfabetización y educación cristiana de los niños indígenas.

Independientemente de que ésta era una costumbre generalizada en la evangelización americana, consta concretamente que los mercedarios la tenían en la circunscripción de Cali en 1575 y en la de Quito en 1577, lugar este último en el que, además de escuelas primarias, las había también de formación profesional o de artes y oficios.

4. *Misiones periféricas*

Desde finales del siglo XVI en adelante, los mercedarios, sin abandonar la labor pastoral y misional acabada de describir, desarrollada en los territorios anexionados políticamante y evangelizados desde el primer momento, cultivaron también cinco territorios aislados de los anteriores y no sometidos anteriormente al nuevo sistema del mundo hispánico.

Estos territorios, denominados misiones periféricas, fueron el panameño de Chiriquí, los colombianos de los indios carautas, paeces y pijaos, los ecuatorianos de Esmeraldas y los indios malabas y el colombiano-ecuatoriano del río Putumayo.

a) La misión de Chiriquí estaba situada a la orilla del Pacífico, próxima a la frontera de Panamá con Costa Rica.

Los mercedarios se hicieron cargo en 1606 de los poblados de que constaba, a los que en 1622 se habían agregado más de 600 indios adultos sacados de la montañas por el padre Melchor Hernández, quien además había abierto la posibilidad de penetrar en Costa Rica por este paraje panameño.

Los indígenas ya cristianos ascendían en el año 1638 a más de 12.000.

De las dificultades de esta misión, decía en 1661 el obispo de Panamá, Bernardo de Izaguirre, que con ella

> se pone el cuidado posible por los curas mercedarios, sin que yo cese de encargárselo. Y si no aprovechan como todos quisiéramos es por la torpeza de sus entendimientos, que no perciben más que lo que ven con los ojos corporales; y así, aunque reciben las oraciones cristianas, no es con la inteligencia necesaria o por su incapacidad o porque no ha llegado el tiempo en que Dios nuestro Señor tiene determinado darles la luz y gracia que han menester para comprender bien los misterios de nuestra santa fe. Consuélame, con todo, que en ningún indio he topado especie ni sospecha de idolatría alguna.

Los mercedarios permanecieron en Chiriquí hasta 1761, año en el que la misión, ya doctrina, pasó al clero secular.

b) La misión de los carautas estuvo integrada por los indios de esta etnia que habitaban en la comarca de Antioquía. Sublevados en 1617, una vez sofocada la rebelión, fueron evangelizados por los mercedarios desde esa misma fecha hasta, por lo menos, en 1622, año en el que desaparecen las noticias sobre este territorio.

c) La misión de los indios paeces y pijaos, situada en la comarca de la ciudad meridional colombiana de Neiva, fue escenario de una labor evangelizadora por parte de los mercedarios de la que solamente consta de su existencia entre 1618 y 1622.

Estos religiosos, y más concretamente el padre Alonso de Cabrera, participaron en el sometimiento de estos indios en 1518, después de los fracasos cosechados por las expediones organizadas contra ellos en 1578 y 1609.

d) De la misión de las Esmeraldas, situada en la provincia noroccidental ecuatoriana de este mismo nombre, se hicieron cargo los mercedarios en 1589, quienes en 1598 tenían ya catequizados y bauti-

zados a unos 1.500 indígenas, a los que hacia 1600 habían añadido otros 2.000.

En esta labor, que carece prácticamente de historia, proseguían en 1749.

e) La misión de los malabas, perteneciente a la jurisdicción de la ciudad ecuatoriana de Ibarra, no constituyó más que un intento de evangelización de los 300 indios que integraban esa etnia.

El intento fue realizado, infructuosamente, por el padre Pedro Romero, quien en 1610 penetró en ese territorio formando parte de una expedición armada, pero al que tuvo que abandonar en 1611 tras resultar herido en el curso de un ataque de los indígenas.

f) La misión del Putumayo, río que traza la frontera entre Colombia y Ecuador, fue mucho más tardía que las anteriores y, en realidad, tampoco constituyó más que otro intento evangelizador llevado a cabo por los mercedarios entre 1783 y 1790, período durante el cual consiguieron establecer cuatro reducciones o poblados misionales.

El clima, la falta de protección y las reclamaciones de los franciscanos, que consideraban suyo el territorio, indujeron a los mercedarios a abandonarlo.

Los mercedarios en el Perú

Dentro de la Orden de la Merced, el territorio de la actual República del Perú estuvo dividido en dos provincias mercedarias distintas: la septentrional, denominada de los Reyes o de Lima, y la meridional o del Cuzco, que se extendía también por Bolivia, ambas erigidas en 1564.

1. *Implantación*

La existencia desde 1522 del convento de Panamá, ciudad en la que desde 1528 comenzó Francisco Pizarro a gestionar el proyecto de conquista del imperio incaico, les facilitó a los mercedarios el desempeño de un protagonismo especial en el Perú desde el primer momento.

En compañía de Francisco Pizarro, que partió para el Perú desde Panamá en enero de 1531, o muy poco después de él, llegaron a la villa de San Miguel de Piura los mercedarios Miguel de Orenes y Diego Martínez, ambos residentes en Panamá.

En 1533, ahora en compañía de Diego de Almagro, se unieron a los dos anteriores otros diez religiosos más, algunos de los cuales acompañaron al ejército conquistador, en calidad de capellanes, en la toma de Cajamarca, en 1532, y en la del Cuzco, en 1533, mientras que otros recorrieron por su cuenta el litoral del Pacífico en dirección sur. Poco tiempo después, en 1538, el padre Gonzalo Hernández acompañó a Alonso de Alvarado en su expedición al país de la canela (Chachapoyas).

En 1535 había en la región doce o catorce religiosos de la Orden de la Merced.

Fue precisamente en esta última fecha cuando los mercedarios se asentaron definitivamente en el nuevo territorio, con la fundación de su convento de Piura, a la que siguieron inmediatamente, en 1536, la del Cuzco y la de Lima, puntos estratégicos desde los cuales iniciaron su expansión.

2. *Expansión*

Esta última atravesó dos etapas claramente diferenciadas y que se corresponden, la primera, con el siglo XVI y comienzos del XVII, y la segunda con la mayor parte de este último y todo el XVIII.

Durante la primera, se observa un acusado impulso expansivo con la fundación de nada menos que de veintiún conventos, repartidos por todo el territorio sin otro criterio geográfico que el de la sucesiva fundación de ciudades españolas. Los límites cronológicos de esta etapa están comprendidos entre 1535, fecha de la fundación del convento de Piura, y 1620, año del establecimiento del de Arica, ambos situados en los extremos septentrionales y meridional de la región, respectivamente.

A partir de 1620, la orden apenas experimentó ningún avance fundacional pues solamente añadió a las casas anteriores el Colegio de Lima en 1649, y los conventos de Moquegua en 1740, Cajamarca en 1755 y Sorata a finales de la centuria.

He aquí la lista de la fundaciones mercedarias en el Perú:

Siglo XVI	
Piura, 1535	Vilcabamba
Cuzco, 1536	Paruro
Lima-La Merced, 1536	Achas
Lima-Recolección	Callao
Huamanga (Ayacucho), 1550	Paita
Chachapoyas, 1541	Jaén
Arequipa	Ica
Trujillo	Saña
Huánuco	Oñez
	El Villar (Laguna)
Siglo XVII	Siglo XVIII
Laguna-Rodas, 1606	Moquegua, 1740
Lima-Belén, 1613	Cajamarca, 1755
Arica, 1620	Sorata, finales siglo XVIII
Lima-Colegio, 1649	

Para hacernos cargo de la capacidad de cada convento, valgan las estadísticas, únicas completas de las que se dispone, en las cuales se indica el número normal de moradores de cada casa.

Convento	1575	1597	1609
Lima-La Merced	40	70	120
Lima-Recolección	–	–	12
Trujillo	10	13	12
Huánuco	10	10	9
Chachapoyas	8	7	10
Piura	4	5	6
Jaén de Bracamoros	4	–	2
Cuzco	24	36	49
Huamanga	8	9	7
Arequipa	12	9	11
El Villar (Laguna)	–	–	2
Ica	–	8	10
Arica	–	5	6
Paita	–	–	2

En 1597 eran casas de formación Lima, Trujillo, Ica, Huánuco, Huamanga y Cuzco, aun cuando el número de estudiantes oscilaba entre los dos de Huánuco, Huamanga e Ica, los veinte del Cuzco y los 28 de Lima.

En 1610, al de Lima se le califica de Estudio General, de Seminario de la Orden y de Convento de muchos predicadores, maestros y lectores o profesores. También al de Trujillo se le califica de Estudio de Gramática y Artes, en el que residían cuatro predicadores.

3. *Labor política*

Independientemente de la ya aludida actividad de capellanes de las expediciones armadas, los mercedarios intervinieron en el Perú en dos conflictos de índole política. El primero consistió en la mediación del padre Francisco de Bobadilla en la controversia sobre los límites de la respectiva jurisdicción, suscitada entre Francisco Pizarro y Diego de Almagro, y que se centraba sobre todo, en la posesión de la ciudad del Cuzco, arrebatada por Almagro a Pizarro en 1537.

Aceptado como árbitro por ambas partes, el padre Bobadilla pronunció a mediados de noviembre de 1537, una primera sentencia que no agradó a ninguno de los litigantes, a la que pocos días después añadió una segunda, rechazada por Almagro. El padre Bobadilla seguía de mediador a comienzos de 1538, pero no pudo impedir que en abril de ese mismo año libraran almagristas y pizarristas la batalla de Salinas (primera Guerra Civil del Perú), en la que resultó vencido y ejecutado Diego de Almagro.

Posteriormente, los mercedarios volvieron a intervenir, tomando parte por una facción o por otra, en la segunda Guerra Civil (1538), en la tercera (1544-1548) y en la cuarta y última (1552). Esta intervención la realizaron en calidad de correos, mediante aportaciones económicas e incluso como espías y guerreros (al padre Pedro Muñoz, seguidor de Gonzalo Pizarro, se le impuso el calificativo de *el Arcabucero)*, participación que supuso la muerte de algunos o el encarcelamiento, por ejemplo, del comendador o superior del convento de la Merced de Quito, padre Montesinos, correo del virrey.

Esta intervención de los mercedarios en las Guerras Civiles del Perú sigue sin estar perfectamente clara, aunque es cierto que en la segunda muchos de ellos no dejaron de sentir simpatía por la rebelión de Gonzalo Pizarro en defensa de la subsistencia del sistema de encomiendas, del que dependía la subsistencia de los propios mercedarios, quienes basaban su economía en él.

En una información levantada a favor de ellos en 1570, la que por lo mismo no deja de ser interesada, se afirma que

> ningún religioso de esta orden se halló jamás desvergonzadamente en campo y servicio de tirano contra el servicio de Su Majestad, sino que sólo uno y a éste, fray Pedro Muñoz le prendió la orden y le castigó y desterró a los reinos de España, como es notorio; y en lugar de éste otros muchos sirvieron muy bien a Su Majestad y a sus vasallos... y se pusieron a riesgos grandes y grandes peligros.

4. *Labor Pastoral*

Si se exceptúan los Huamanga, Paruro y Achas, enclavados en pueblos de indios, los restantes conventos mercedarios estuvieron situados todos en ciudades hispano-criollas, lo que indica que la labor de sus moradores fue de carácter primordialmente pastoral entre una población blanca ya cristiana de nacimiento.

5. *Labor misional*

Al mismo tiempo que atendían a la población hispano-criolla, los religiosos de los conventos consignados anteriormente se preocupaban también por la cristianización de los indígenas residentes en esos centros urbanos.

A estos religiosos conventuales, hay que añadir los que se consagraban expresamente, fuera de los conventos propiamente dichos, a cristianizar y civilizar a los indígenas en puntos geográficos más avanzados.

El provincial mercedario del Perú, junto con sus colegas franciscano, dominico y agustino, confesaba en 1562 que

> a causa de los trastornos políticos acaecidos en el Perú y de la escasa protección que reciben de las autoridades civiles, sus religiosos no han podido hacer el fruto deseado en la conversión de los indios y que sienten escrúpulos de que hayan gastado en balde su real hacienda para mandarlos acá a descargar su conciencia, donde, al parecer, no merecen la comida que los indios le dan.

Superados estos primeros momentos difíciles, originados sobre todo por las cuatro Guerras Civiles, los mercedarios, lo mismo que los religiosos de las restantes órdenes misioneras, normalizaron su labor y se extendieron por el antiguo imperio incaico siguiendo la táctica observada en todas partes: dedicándose en un primer momento a la conversión de los indígenas en las diversas comarcas que les eran asignadas, para a continuación, a lo largo de una segunda etapa más prolongada y que en el Perú duró hasta mediados del siglo XVIII, seguir cultivando a esos indígenas y a sus descendientes en el cristianismo bajo la forma de doctrineros o párrocos de indios.

Como muestra de esta labor entre los nativos, he aquí las doctrinas o parroquias de indios que administraban los mercedarios en cada una de la fechas que se indican. En cada doctrina solía residir un religioso, adscrito al convento que se consigna.

Convento	1575	1597	1609
Lima	2	10	12
Huánuco	8	6	6
Chachapoyas	9	7	6
Cuzco	16	7	–
Huamanga (Ayacucho)	7	3	31
Arequipa	8	2	–
Piura	–	2	2
Trujillo	–	6	–

Comparando esta lista con la de conventos insertada anteriormente, sorprende la desproporción entre los que administraban doctrinas y los que carecían de ellas, mucho más munerosos estos últimos que los primeros. El hecho obedece a la ya tardía fundación de algunas casas, las cuales no pudieron encargarse de parroquias de indios ya confiadas al clero secular o a otras órdenes religiosas.

Llaman la atención asimismo, las oscilaciones que se observan en el número de doctrinas atendidas en diversas fechas por religiosos adscritos a un mismo convento. Se trata de la ya conocida y permanente lucha entre el clero secular y el regular por la administración de dichas parroquias, en cuya virtud estas últimas cambiaban de mano con cierta frecuencia.

Por esta misma razón, la lista correspondiente a un momento determinado no refleja con toda exactitud lo sucedido antes o después de él. Baste citar, como ejemplo, los casos de Lima, Trujillo y Cuzco, donde los mercedarios llegaron a atender a 25, 16 y 18 doctrinas, respectivamente, con los correspondientes anejos, cuyo número solía oscilar entre cuatro y seis.

De los doctrineros mercedarios del Perú, gravísimamente atacados en 1626 por Gonzalo de Ocampo, arzobispo de Lima, diría la propia orden que

> los curas que mi religión tiene puestos en estos pueblos de doctrinas son de los más prestos, pues los más son graduados y maestros, hábiles y suficientes en la lengua del inca para la enseñanza y doctrina de estos indios.

Esto no impedía que, a pesar de esa buena preparación, las circunstancias les imposibilitasen a veces realizar su cometido con la deseada perfección. Ésta era prácticamente inalcanzable en doctrinas como la mercedaria de la Purísima Concepción de Baños, la cual constaba de nueve caseríos diseminados en una extensión de 39 leguas.

Tratándose de la labor de los mercedarios, hay que aludir por necesidad a la figura más señera de esta orden en el Perú: el padre Diego de Porres, quien a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI recorrió incansablemente el sur peruano y el norte boliviano, donde —según él mismo refiere— administró más de 85.000 bautismos, celebró más de 30.000 matrimonios, edificó más de 200 iglesias y es autor de una *Instrucción* en la que imparte normas, basada en su propio modo de actuar, sobre metodología misional.

5. *Misiones periféricas*

La única misión periférica cultivada en el Perú por los mercedarios fue la de Mainas, aunque dentro de la orden estuvo al cargo de la provincia de Quito.

El año 1618 penetró en la región de la actual ciudad peruana de Borja, en la ribera izquierda del río Marañón, el padre Francisco Ponce de León, comendador del convento de Jaén de Bracamoros, en calidad

de capellán de la expedición dirigida por el capitán Diego Vaca de Vela.

La misión, que fue heredada por los jesuitas en 1638, no duró más que hasta 1621, fecha en la que tuvo que ausentarse de ella su único misionero, el padre Ponce de León.

Para entonces, y desde el 22 de marzo de 1620, día en el que administró sus primeros bautismos, este misionero mercedario había convertido a 2.744 indígenas de diversas etnias, entre ellas, los mainas, los jeberos y los cocamas.

Al padre Ponce de León le cabe también el mérito de haber explorado en tan breve tiempo, como miembro de una expedición armada, los ríos Marañón, Huallaga, Pastaza y otros, en un recorrido de más de 200 leguas.

Los mercedarios en Bolivia

La presencia mercedaria en la actual República de Bolivia fue mucho más reducida que en el Perú, a pesar de que este territorio no constituía dentro de la Orden de la Merced más que una parte o prolongación de la provincia del Cuzco. El hecho mismo de que, a diferencia, por ejemplo, de lo que sucedió entre los franciscanos, este territorio no llegara a constituirse nunca en provincia religiosa autónoma es un signo de que la Orden de la Merced no llegó a adquirir en él una prosperidad especial.

Los mercedarios no contaron en la actual Bolivia más que con nueve conventos: los de la Plata o Chuquisaca (actual Sucre), Potosí, La Paz, Cochabamba u Oropesa, Santa Cruz de la Sierra, Camaná y Tomina o Rodas, todos ellos fundados entre 1550 y 1587, más el de San Lorenzo de la Barraca, fundado en el siglo XVII, y el de Oruro, en 1606.

Su expansión, por lo mismo, además de reducida, comenzó ya tardíamente y en la práctica concluyó con el siglo XVI. Se trató de un impulso inicial que apenas si llegó a durar cuarenta años.

Al actuar de esta manera, los mercedarios no hicieron más que seguir las pautas de comportamiento de los colonos españoles, quienes tampoco se extralimitaron en la fundación de ciudades de población blanca, que eran las preferidas generalmente por esta orden.

Al ser pocos los conventos y por añadidura no sobrados de personal, su actividad entre los indígenas también tuvo que ser reducida. Fernando de Armas Medina enumera un total de nueve doctrinas o parroquias de indios a cargo de los mercedarios bolivianos hacia 1600, dos de ellas situadas en las proximidades del lago Titicaca, una en las cercanías de La Paz, otra en las de Cochabamba, una tercera en los alrededores de Chuquisaca o La Plata y cuatro en las circunscripción de Potosí.

Tres estadísticas, relacionadas en la página siguiente, pertenecientes a 1575, 1597 y 1609, reflejan con más detalle la situación de la orden en esos tres momentos.

Conventos	1575	1596	1609
La Paz:			
– Religiosos	10	7	10
– Doctrinas	6	2	2
La Plata:			
– Religiosos	8	11	
– Doctrinas	8	2	
Potosí:			
– Religiosos	8	11	23
– Doctrinas	1	3	3
Camaná:			
– Religiosos		4	3
– Doctrinas		0	0
Cochabamba:			
– Religiosos		5	4
– Doctrinas		0	0
Santa Cruz:			
– Religiosos		3	
– Doctrinas		0	
Tomina:			
– Religiosos			2
– Doctrinas			2
Oruro:			
– Religiosos			4
– Doctrinas			0

En las fechas indicadas en el cuadro, los mercedarios de Camaná, Cochabamba, Santa Cruz de la Sierra y Oruro se dedicaban exclusivamente a la atención espiritual de la población hispano-criolla, lo que no excluye que atendieran también a los indios que moraban en esas

mismas ciudades o en sus alrededores, pero sin poseer entre ellos doctrina ninguna. Lo que no hacían era atender a los poblados indígenas del interior, puesto que no administraban ninguna parroquia de indios.

Los de Potosí y de La Paz sí atendían a doctrinas, pero la desproporción existente entre los religiosos adscritos a esos conventos y los destinados en parroquias de indios, que solía ser uno solamente o dos como máximo, evidencia que los mercedarios de esas casas enfocaban su labor pastoral preferentemente hacia el culto, la predicación y la administración de los sacramentos entre los españoles y criollos.

Éste es también el caso de Chuquisaca o La Plata (Ayacucho), cuyos religiosos eran, sin embargo, los únicos que en 1575 guardaban proporción entre los destinados en la ciudad y los destacados en las doctrinas.

Al igual que en el Perú, el misionero mercedario más descollante de Bolivia fue el padre Diego de Porres.

A él se debe además, una labor de mediación encaminada al sofocamiento de la rebelión de Diego de Mendoza en Santa Cruz de la Sierra en 1575, así como la evangelización temporal de los indios itatines, al noroeste de Santa Cruz de la Sierra, y de los chunchos, en el oriente del país.

Estos mismos mercedarios bolivianos iniciaron en 1616 su misión periférica de los Mojos, en el nororiente de Bolivia, y en 1706 la de los Chiriguanos, en el sur, labor cuya historia sigue siendo desconocida.

Los mercedarios en Tucumán y Río de la Plata

En los países de la Plata, los mercedarios contaron con fundaciones en Argentina y en Paraguay, pero no en Uruguay. Su implantación más fuerte se centró en Tucumán, región de la que tomó su nombre la provincia mercedaria erigida en 1593, que abarcó toda la región del Plata, excepción hecha de parte del oriente argentino.

1. *Implantación*

En Argentina, de donde pasarían a Paraguay, penetraron en 1535 los mercedarios que acompañaron a Diego de Almagro camino de Chile, quienes atravesaron las regiones de Jujuy, Salta y Catamarca. Lo

mismo haría en 1550, en compañía de Francisco Villagrán, el padre Antonio Rendón Sarmiento, al atravesar Jujuy, Salta, Santiago del Estero, Tucumán, La Rioja, San Juan y Mendoza. Por el sur habían penetrado en 1536 los padres Juan de Salazar y Juan de Almasía como parte de los acompañantes del adelantado Pedro de Mendoza.

A éstas y a algunas otras penetraciones esporádicas en compañía de los primeros conquistadores de cada región, por las que en 1634 aún les seguían llamando a estos mercedarios «los conquistadores», siguió el establecimiento definitivo en 1557 en Santiago del Estero, desde donde irradiaron su presencia, primero, por el noroeste argentino y, luego, por el resto de la región.

A su vez, su penetración por el sur dio lugar a una serie de fundaciones en la cuenca del río de la Plata.

2. *Expansión*

Esta doble tendencia expansiva fue al comienzo relativamente rápida, ya que en 1557 y 1601 llegaron a fundar conventos en Santiago del Estero, San Miguel de Tucumán, más los de Mendoza, San Juan de Cuyo y San Luis o Punta de los Venados en el oriente argentino (aunque pertenecientes a la provincia mercedaria de Chile), los de Santa Fe (1593) y Córdoba (1601), en el centro del país, y el de Asunción del Paraguay.

En un segundo momento, cuyo inicio se puede situar a partir de 1604 y concluir en 1612, añadieron a las fundaciones anteriores las complementarias de Buenos Aires (1604), Jujuy, La Rioja y Corrientes.

Finalmente, a lo largo del resto del siglo XVII y todo el XVIII, no hicieron más fundaciones que las de Catamarca (1723) y Las Conchas (1755), más el hospicio de San Serapio del Valle (1746).

En este proceso de expansión se observa, además de la ya aludida doble tendencia originada por el doble origen de la implantación inicial, una clara preferencia de los mercedarios por las regiones del ángulo noroccidental argentino, cuyos doce conventos contrastan con los solo cinco de la cuenca del Plata.

Puede apreciarse también que, en conjunto y a pesar de los tres momentos distinguidos anteriormente, el impulso expansivo mercedario comenzó en 1557 y se mantuvo hasta 1612, ya que con posteriori-

dad a esta segunda fecha no se fundaron más que tres casas y éstas en fechas ya muy tardías.

El cuadro que insertamos a continuación indica además una gran estabilidad de las fundaciones, toda vez que en 1746 seguían subsistiendo las mismas que en 1612, año para el que solamante se habían abandonado, de las establecidas inicialmente, la de San Juan de la Vera y la de San Luis de Loyola o Punta de los Venados.

Por lo que se refiere al número de religiosos, he aquí cuatro estadísticas correspondientes a 1597, 1609 y 1746, las cuales recogen la mayor parte de los conventos fundados para cada una de esas fechas:

Convento	Religiosos			
	1597	1609	1612	1746
Santiago del Estero	6	10	10	15
San Miguel de Tucumán	4	2	2	12
Esteco (Talavera)	5	4	4	?
Salta	2	4	4	11
San Juan de la Vera	2			
La Rioja		4	4	13
Córdoba		6	6	26
Santa Fe		2	2	12
Corrientes		3	2	11
Buenos Aires		3	3	40
Asunción	3	6	6	26
Mendoza		3	3	?
Punta de los Venados			3	

De los trece conventos reseñados en cuadro, durante el siglo XVII destacaron en importancia los de Santigo del Estero, Córdoba y Asunción, como lo indica el número de sus moradores. En el XVIII, los de Santigo del Estero y Asunción cedieron el puesto al de Buenos Aires, de manera que éste y el de Córdoba se convirtieron en los dos centros principales de la provincia mercedaria, en los que se educaban además los novicios y los estudiantes.

Las cifras sobre el número de mercedarios en 1597, 1609 y 1612 revelan una gran estabilidad al mismo tiempo que una clara penuria de religiosos. En el dato de la estabilidad, levemente modificada entre 1597 y 1609-1612, no cabe insistir por tratarse de períodos muy breves. En cambio, la penuria sí llama la atención porque cabía esperar que

en conventos como los de Santiago del Estero, San Miguel de Tucumán, Salta, Córdoba o Buenos Aires vivieran más religiosos, sobre todo si se tiene en cuenta que algunos de ellos eran casas de formación.

La explicación de esta penuria nos la proporciona en parte el mercedario que, escribiendo en 1609, afirmaba que

> los religiosos que Vuestra Merced ha enviado a esta provincia a costa de su real hacienda se han quedado en las provincias del Cuzco y Lima no han venido a esta provincia por la mucha pobreza que en ella hay y porque los religiosos que al presente estamos en ella, edificamos por nuestras propias personas los conventos por no tener servicio de naturales que nos ayuden.

El mercedario oculta que la resistencia de los religiosos a viajar del Perú a Tucumán no obedecía solamente a la pobreza de esta región sino también a los peligros de un viaje en el que se exponían a los ataques de los indios de los Andes boliviano-argentinos.

También olvida que los mercedarios habían sido objeto de graves ataques y vejaciones por parte de Hernando de Lerma, gobernador de Tucumán de 1580 a 1586.

A estos inconvenientes, se añadió el ulterior de que a partir de 1609, lejos de mejorar, la situación empeoró. Por una parte, las expediciones de mercedarios que se dirigieron al Perú dejaron prácticamente de existir. Por otra, a Tucumán o al Río de la Plata solamente viajó uno de trece religiosos en 1613.

Dijimos antes que las fundaciones mercedarias gozaron de gran estabilidad durante los siglos XVII y XVIII. En realidad, tampoco podían experimentar grandes fluctuaciones desde el momento en que la penuria de personal parece haber sido un mal endémico de la Merced en esta región, en la que en 1653 solamente seguían siendo 42 religiosos.

La situación la describe el provincial, padre Francisco Rivas, con estas palabras:

> Ha muchos años que la provincia está faltísima de sujetos y al presente toda ella sólo tiene 42 religiosos, unos ya viejos e ineptos y otros coristas estudiantes y legos; es dilatadísima, y como la gente de estas provincias es muy poca, son poquísimos los que piden el hábito. En algunos conventos no hay más religiosos que el comendador,

sin ser posible añadir uno... pues no ha sido posible lograr en nueve años estudiante alguno.

Esta penuria de personal de 1653, muy similar a la existente en 1612, es comprensible ante la razón expuesta por el provincial, es decir, ante la falta de vocaciones.

A esta explicación hay que añadir que, a diferencia de lo que hemos oído decir a otro mercedario en 1609, a partir de 1593 la provincia mercedaria de Tucumán ya no podía esperar la llegada a ella de religiosos procedentes del Perú por haberse constituido en provincia autónoma, con la ya mencionada dificultad añadida de que tampoco los recibía de España porque, como veremos luego, para entonces apenas ejercían labor misional.

Una ulterior causa de esta penuria estribó en las sublevaciones de los indios, y en los fenómenos de la naturaleza que arruinaron económicamente a la provincia mercedaria.

La salida de este estancamiento debió de producirse hacia mediados del siglo XVIII, según el historiador mercedario Pedro Nolasco Pérez, debido a que «prelados diligentes y abnegados trabajaron sin descanso en levantar la provincia de su postración y decadencia hasta que consiguieron realizar su ideal».

El mismo historiador aduce como prueba de este aserto la cifra de más de 200 religiosos existentes en 1750.

Ya vimos anteriormente que la cifra rondaba en 1746 los 155 religiosos. Por otras fuentes sabemos que en 1764 éstos ascendían a 259.

Esta provincia mercedaria del Tucumán y Río de la Plata estaba integrada casi exclusivamente por sacerdotes. El de los religiosos que no lo eran, solamente sumaban seis en 1746 y veinte en 1764.

Merece destacar finalmente que entre los mercedarios de esta región, abundaban los religiosos que se distinguían por algún concepto. Así, los denominados maestros, presentados, predicadores o lectores sumaban en 1746 un total de 75, lo que representaba casi la mitad (48,38 %) de los religiosos de la provincia.

3. *Labor pastoral*

Este último dato es un indicio claro de que por estas fechas los mercedarios de estas regiones se dedicaban primordialmente a trabajar

entre la población hispano-criolla. En realidad, la circunscripción de su labor a esa población blanca les resultaba inevitable porque por esa época ya no regentaban doctrinas o parroquias de indios.

Con anterioridad a esa fecha tan tardía, su estilo de vida y el desarrollo de su actividad había sido también muy similar toda vez que sus conventos estaban situados en ciudades de población blanca.

Incluso, un testimonio de 1634, perteneciente al obispo de Tucumán, deja entrever que ésta fue también su labor primordial en los comienzos mismos de su establecimiento en Tucumán, ya que el prelado no alude para nada a su posible actividad entre los indígenas, precisamente en la región en que más abundaban los nativos.

En efecto, el obispo afirma que

> hallé el año 1634, cuando entré en este obispado, este afecto en toda esta Provincia a esta Religión, y halléle en mi cabildo, mirándola todos como a compañeros de sus primeros trabajos y como a sus primeros maestros y predicadores; y en los tiempos pasados fueron los que continuamente acudían a suplir el servicio de la catedral y parroquias y sustentaban con decoro grande el culto divino y predicaban y enseñabn, obedeciendo prontamente a los prelados seculares; de modo que es ya de la tierra el amor, devoción y afecto que les tienen, connaturalizado; tienen imágenes de Nuestra Señora de gran consuelo y devoción para el pueblo de milagros, y ellos tienen también el mismo afecto a la provincia; han tenido algunos sujetos grandes en letras, religión y gobierno.

El pasaje ha sido algo extenso, pero merecía transcribirse porque sintetiza de mano maestra la actividad de los mercedarios entre los españoles y criollos.

4. *Labor misional*

Junto con esta labor espiritual entre la población blanca, los mercedarios tuvieron que realizar también, como era imprescindible en estos casos, una mayor o menor actividad entre los indios que vivían en la ciudades hispano-criollas o en sus cercanías.

A esta labor es a la que se refieren en 1597, los cuatro testigos que depusieron en un proceso y que bajo juramento afirmaron que hacía

treinta y cinco o treinta y seis años que los mercedarios habían llegado a Tucumán, en un momento en el que en esa Gobernación no había otros religiosos ni clérigos, por lo que durante algún tiempo «fueron los únicos que administraban los sacramentos a los españoles y a los naturales».

Uno de estos mercedarios tal vez fuera el padre Antonio Marchena, al que en 1586 acostumbraba a sustituir en los compromisos de su convento de Santiago del Estero, el deán de la catedral cuando el mercedario tenía que atender a los indios que estaban a su cargo, ignoramos si en la propia ciudad o en su alfoz.

A esta faceta perteneció también la labor desarrollada entre indios, mulatos y zambos que la encomendera doña Isabel López entregó en 1597 al convento de la Merced de Asunción del Paraguay, cuyo número ascendía a 99 en 1675 y a los que los mercedarios seguían atendiendo en 1698.

Tratándose de los indígenas que vivían en las cercanías de las ciudades en las que había convento, los mercedarios seguían seguramente el sistema que se nos presenta como general en 1571. En cada encomienda había un indio ladino que adoctrinaba a los restantes por la mañana y por la tarde, más un clérigo que recorría toda la provincia. De vez en cuando, tanto los clérigos como los religiosos llegaban desde la ciudad a las encomiendas a bautizar, confesar y casar a los que estuviesen en condiciones de recibir esos sacramentos. Mediante este sistema, con los nueve o diez religiosos y clérigos que en esa fecha había en toda la Gobernación, pero residiendo en las ciudades, se atendía a todo el territorio.

Una segunda forma de actividad religiosa entre los indígenas la constituyeron las doctrinas situadas en parajes más o menos alejados del convento.

Su cultivo por los mercedarios lo corrobora el hecho de que en 1586 el obispo de Tucumán, enemistado con esos religiosos, se vengara de ellos y tratara de cegarles una fuente de sustentación, privándolos de las doctrinas que ellos mismos administraban, las cuales les fueron devueltas en ese mismo año por el arcediano de la catedral, Pedro Farfán.

Este mismo arcediano afirmaría, en 1597, que no sólo les había devuelto las doctrinas sino que «se les ha sustentado de once años a esta parte».

La afirmación del arcediano coincide con el ya aludido testimonio de 1577 de cuatro españoles, quienes añadían que «desde su fundación los sacerdotes de la Merced siempre han tenido doctrinas de los naturales».

La insistencia en este punto es necesaria porque las noticias acerca de esta actividad mercedaria son tan escasas que se corre el peligro de llegar a la conclusión de que en realidad no llegó a existir.

Hay que añadir, sin embargo, que el número de doctrinas o parroquias de indios que administraron debió de ser muy escaso.

Ya hemos visto antes que el obispo de Tucumán ni siquiera alude a esta labor de los mercedarios en su pasaje de 1634 insertado hace poco.

Por añadidura, el documento del que tomamos los datos sobre el número de religiosos existentes en 1609, no alude a ninguna doctrina mercedaria en esta región, mientras que sí lo hace al hablar de otras.

Por su parte, el superior de la provincia, padre Pedro Guerra, al describir la situación de la misma en 1609 solamente consigna la existencia de la doctrina de Santiago del Estero (tal vez la misma del padre Antonio Marchena) y manifiesta el deseo de que se le confiaran otras dos, aunque como medio de subsistencia de los religiosos.

El escaso número de estos últimos no permitía dedicar muchos a ese menester.

Dentro de esta penuria de doctrineros (la cual se dejaba sentir también en las demás órdenes misioneras), sólo cabe citar como doctrinas concretas administradas por los mercedarios la de Santiago del Estero desde finales del siglo XVI, las de Chiligasta y Ampatagasta en 1638, pertenecientes a la diócesis de Santiago de Estero, más los cinco pueblos que tenían asignados en 1653 en la circunscripción de San Miguel de Tucumán, respecto de los cuales ignoramos si constituían sendas doctrinas o una sola entre todos ellos.

En 1780, se hicieron cargo los mercedarios de diez de las treinta doctrinas que los jesuitas habían tenido que abandonar al ser expulsados de América en 1767. Estas diez doctrinas fueron las del Santo Angel, San Lorenzo, Santo Tomé, Santa María la Mayor y los Santos Apóstoles, pertenecientes a la diócesis de Buenos Aires, más las de Loreto, Corpus Christi, Santiago, La Candelaria y San Ignacio Guazú, enclavadas en la diócesis de Asunción del Paraguay.

5. *Misiones periféricas*

Por lo que se refiere a las misiones periféricas, los mercedarios del Tucumán y Río de la Plata solamente se hicieron cargo de la de Payagua, en el Paraguay, respecto de la cual no se sabe más que en 1799 tenía bautizados en ella a 160 niños el padre Prudencio Cañete, que ostentaba dentro de la orden el título de maestro y había sido nombrado historiador de la provincia por el Capítulo Provincial de 1792.

Los mercedarios en Chile

Los mercedarios que durante la época española trabajaron en la actual República de Chile pertenecieron, dentro de la organización interna de su orden, a la provincia de ese mismo nombre, erigida como entidad autónoma en 1566. La provincia se extendía también al oriente argentino, cuyos conventos ya quedaron aludidos, por razones geográficas, al hablar de la región del Plata.

1. *Implantación*

Lo mismo que en el caso de Argentina, los primeros mercedarios llegaron a Chile con Diego de Almagro en 1535. Fueron los padres Antonio de Solís y Antonio de Almansa, quienes atendieron a las huestes de Almagro durante la conquista «e volviéronse con él desbaratados e perdidos e le siguieron siempre en todos sus trabajos consolándole y animándole».

En 1549 volvieron a acompañar a Pedro de Valdivia los mercedarios Antonio de Olmedo y Miguel Benavente, de la misma manera que en 1550 lo hicieron otros con Francisco de Villagrán, entre los cuales destacó el padre Antonio Rendón Sarmiento, y en 1557 lo hizo con el gobernador García Hurtado de Mendoza, el padre Antonio Correa.

El padre Rendón Sarmiento terminó convirtiéndose en el principal impulsor de la orden en esta región, en el triple sentido de haber sido el fundador de los primeros conventos, el primer superior de la provincia mercedaria chilena, de la que fue provincial de 1566 a 1578, y uno de los misioneros más destacados de la misma.

2. *Expansión*

Fue durante la estancia del padre Rendón en Chile y sobre todo durante su provincialato, cuando se fundaron la mayor parte de los conventos de la orden, la cual experimentó durante su época su primera y más destacada etapa de expansión. Obra suya fue la fundación de los conventos de Santiago (1566), Concepción, La Imperial, Valdivia, La Serena, Angol, Osorno, Villarrica y Villanueva de los Infantes, todos ellos erigidos entre 1550 y 1580.

A estas nueve fundaciones iniciales siguieron, en una segunda etapa comprendida entre 1580 y 1612, los de Chillán, Castro, Valparaíso, Copiapó, San Luis de Loyola y Chimbarongo.

Una tercera etapa, sólo interrumpida por la fundación en 1646 del convento de Aconcagua, fue la de las fundaciones del siglo XVIII. A ella pertenecen los conventos de Quillota, Coquimbo, San Miguel (Santiago de Chile), Rancagua, Melipilla, Curicó y Talca, erigidos todos entre 1723 y 1760.

Este ritmo de fundaciones contrasta con el observado en la región de Tucumán y Río de la Plata. Mientras en estas últimas, enormemente más extensas, solamente se llegaron a fundar diecisiete conventos, el número de éstos en Chile ascendió a nada menos que veintidós. En ambos lugares, sin embargo, se dio un impulso inicial que se mantuvo durante la segunda parte del siglo XVI y primera década del XVII, tras el cual se incurre en un estancamiento que no se supera hasta el XVIII, pero con la diferencia de que el impulso experimentado en esta centuria fue en Chile mucho más intenso que en Argentina, como lo muestra la fundación de siete casas en el primero y de únicamente tres en la segunda. Por otra parte, mientras las fundaciones argentinas se mostraron estables, las chilenas experimentaron una aguda oscilación.

A este respecto cabe observar que de los diez conventos fundados entre 1566 y 1646 solamente subsistían seis en la segunda parte del siglo XVIII. A pesar de ello, a finales de esta última centuria existían los fundados entre 1723 y 1760, pero con la circunstancia de que vuelven a aparecer otros *hospicios*, es decir, como casas religiosas que no reunían las condiciones de conventos propiamente dichos, algunos de los fundados durante la etapa anterior, además de otros erigidos en el mismo siglo XVIII.

Como sucede también en Argentina, la prosperidad de la orden durante esta última centuria es claramente superior a la del siglo XVII, como lo muestra el siguiente cuadro:

Conventos	Religiosos			Renta 1783
	1609	1670	1783	
Santiago	30	58	91	9.930 pesos
Concepción	4	11	9	628 pesos
Castro	4	7		
Chillán	3	6	4	394 pesos
Coquimbo	16		5	1.606 pesos
La Serena		9		
Chimbarongo		9	9	549 pesos
Aconcagua			7	1.315 pesos
San Miguel			6	1.095 pesos
Copiapó			14	2.600 pesos
Quillota			5	495 pesos
Curicó			2	158 pesos
Milipilla			2	180 pesos
Talca			2	12 pesos
Rancagua			1	12 pesos
Valparaíso			4	730 pesos

En virtud de la Real Orden de Carlos III de 1771, los mercedarios debían quedar reducidos en Chile a la cifra máxima de 98, para lo cual en adelante sólo se podría admitir en la orden a un novicio por cada cuatro defunciones que se produjeran. La anulación por Carlos IV en 1789 de la disposición de Carlos III permitió que el número de religiosos de la orden en Chile ascendiera en 1783 a 166.

3. *Labor pastoral y misional*

Lo mismo que en Nueva España, en el Perú y en el Río de la Plata, los mercedarios chilenos prefirieron las ciudades hispano-criollas a los poblados indígenas. Esto se tradujo en que, desde el punto de vista de su actividad, se dedicaran más bien a atender espiritualmente a la población blanca que a convertir o a adoctrinar a los indios.

Dentro de esta actividad, el padre Antonio Rendón Sarmiento hacía resaltar en 1573, el mérito especial que les correspondía por haber ejercido durante los últimos veintitrés años su ministerio sacerdotal en ciudades que durante más de diez meses carecieron de sacerdote por haber huido éstos de la proximidad de las guerras con los araucanos, ministerio que realizaron «por tierra de guerra y con gran riesgo de la vida».

El padre Rendón, que se dirigía a Felipe II, no tiene inconveniente en añadir que eran muy pocos los clérigos y los religiosos que para esas fechas hubieran igualado a los mercedarios en el servicio a la Corona y ninguno que los aventajara.

La labor entre los indios la realizaron, en primer lugar, desde los propios conventos de la ciudades hispano-criollas.

En este sentido sabemos, por ejemplo, que en 1590 los cinco mil nativos residentes en Castro eran atendidos por un sacerdote del clero secular y un religioso mercedario; los 12.000 o 13.000 indígenas de Osorno estaban al cuidado de los franciscanos, dominicos, mercedarios y clérigos seculares; a los 3.000 de Valdivia los atendían los franciscanos, los mercedarios y los sacerdotes diocesanos.

De entre los territorios confiados específicamente a ellos, consta que en el obispado de La Imperial comenzaron a administrar algunas doctrinas en 1567, de las que en 1578 tuvieron que entregar al clero secular, por orden del obispo, las de Ancud, Ciudad Rica y Concepción. En 1585 administraban la doctrina del valle de Copiapó, que abarcaba una superficie de veinte leguas de largo por una de ancho; la del valle de Huasco, con veinticuatro leguas de larga, en la que estaban asentados dos poblados indígenas; la de los pueblos de Peomo y Puchodegua, de cuyo misionero se nos dice que tenía que recorrer con su mula un contorno de cincuenta leguas para atender a solamente dos poblados nativos; y la de los pueblos de Nancagua, Colchagua y Ligueymo, abandonada en 1605.

En cambio, en 1662 no administraban ninguna doctrina en el obispado de Santiago por haberlas abandonado, al igual que los restantes religiosos, según dice el obispo,

> por no serles de utilidad alguna y sí de mucha molestia por la suma pobreza de dichas doctrinas y las muchas leguas de distancia que hay de unas estancias a otras en que están los indios.

4. *Labor castrense*

El historiador de las misiones mercedarias americanas, padre Pedro Nolasco Pérez, pone de relieve el ministerio sacerdotal, *arduo y trabajoso*, realizado por los mercedarios en su calidad de capellanes de las expediciones organizadas contra los araucanos.

Entre éstas, además de las ya aludidas anteriormente, aduce la de Rodrigo de Quiroga de 1565 a 1566, en la que participó el padre Juan de Santa María; la de Melchor Bravo de Saravia de 1568, en la que lo hicieron los padres Juan de Zamora, Diego de Villalobos y Francisco Velázquez; la emprendida por Rodrigo de Quiroga de 1575 a 1580, en la que participó el padre Francisco Ruiz; las de Martín Ruiz de Gamboa de 1580 a 1583, en la que estuvo presente el padre Diego de Carballo; y las de Alonso de Montemayor de 1583 a 1592, en la que intervinieron los padres Antonio de San Miguel, Alonso Hernández, Francisco Ruiz y Francisco Ávila.

Este mismo historiador resume la labor de estos capellanes de las expediciones armadas en cuatro menesteres: la atención espiritual a los conquistadores; las mediaciones de paz entabladas con los indios; el ejercicio de la caridad con los españoles y los indígenas; y la evangelización de los nativos que acompañaban a los expedicionarios, de los hechos prisioneros, y llegada la paz, de los anexionados políticamente a la Corona de Castilla.

De todos ellos se puede afirmar lo que en una información sobre sus servicios se dice del padre Francisco de Ávila: que murió en una fortaleza levantada para defenderse contra los araucanos «sirviendo a Dios en administrar los santos sacramentos a los soldados y en doctrinar a los infieles».

Algunos de los gobernadores aludidos anteriormente, como Melchor Bravo de Saravia, agradecidos a la labor de los mercedarios, consiguió en 1571 que Felipe II entregara a los residentes en Santiago ocho arrobas de aceite para la lámpara del sagrario y arroba y media de vino para la celebración de la misa,

> atento a lo mucho y bien que los frailes de Nuestra Señora de la Merced de esta ciudad y reino lo hacen en ir a servir a Su Majestad en el campo y ejército real y que ningún religoso de las demás órdenes quiera ir a ello.

Con estas últimas palabras Bravo de Saravia aludía a una dura experiencia vivida por él personalmente.

Al iniciar su primera expedición contra los araucanos en 1568, se encontró con que los franciscanos habían creado un ambiente adverso a esas expediciones por considerarlas ilícitas, lo que le impidió disponer de todos los soldados que esperaba porque muchos se refugiaron en los conventos para eludir la guerra, por razones de conciencia.

El problema venía planteado desde 1557.

II

ÓRDENES MISIONERAS: LOS AGUSTINOS

Los agustinos, o miembros de la Orden de San Agustín (OSA), nacieron en Italia en 1256 de la fusión de los varios grupos de ermitaños surgidos en dicha península a mediados del siglo XVII, y que vivían diseminados por ella bajo el único lazo de unión de que todos ellos observaban la Regla de San Agustín.

Estos orígenes eremíticos le imprimieron a la orden un inicial y característico sello de eremitismo y, por lo mismo, de práctica de la vida contemplativa, basada en la oración y en la penitencia. Esta vida contemplativa no tardó en abrirse hacia el ejercicio del apostolado en el exterior, por lo que los agustinos terminaron convirtiéndose pronto en religiosos de vida contemplativa y activa simultáneamente, lo mismo que los franciscanos, fundados en 1209, y los dominicos, nacidos en 1215.

Al igual también que estas dos instituciones, los agustinos adoptaron la forma de orden mendicante, lo que significa que vivían primordialmente de las limosnas recolectadas entre los fieles.

No obstante esta paulatina modificación de los objetivos iniciales de la orden, los agustinos siguieron conservando durante siete siglos su denominación oficial de Ermitaños de San Agustín (OESA), con la que se les designó hasta que la abandonaron en 1959.

Con ellos constituyeron una única orden religiosa desde 1558 hasta 1912 los agustinos recoletos, en el sentido de que ambos dependían del mismo prior general, si bien en la práctica, el inmediato superior supremo de los recoletos era su vicario general.

El presente capítulo se referirá exclusivamente a los ermitaños, es decir, a los religiosos conocidos actualmente como agustinos, sin más

connotaciones, dejando para el capítulo siguiente el estudio de los recoletos, por la razón de que desde 1912 constituyen una orden religiosa aparte, en igualdad de condiciones con todas las demás.

Características de los agustinos en América

La Orden de San Agustín fue la cuarta en orden cronológico en instalarse oficial y definitivamente en la América española. Lo hizo estableciéndose en México en 1533, fecha para la cual ya se encontraban en el Nuevo Mundo los franciscanos desde 1493, los dominicos desde 1510 y los mercedarios desde 1514.

Lo mismo que los franciscanos y los dominicos, el propósito de los agustinos al transplantarse a América fue primordialmente el de dedicarse a la evangelización de los indígenas. Sin embargo, se distinguen de ellos, para ser imitados posteriormente por los carmelitas descalzos y por los capuchinos, en que abrazaron ese ideal evangelizador a pesar de que contaban con poca tradición misionera.

Mientras los franciscanos y dominicos habían protagonizado un fuerte impulso misional a lo largo de los siglos XIII al XV, el Capítulo General de los agustinos de 1374 dejaba constancia de que había «algunos hermanos de varias Provincias que desean ir a la conversión de los paganos», al cumplimiento de cuyo deseo acceden los capitulares. Con posterioridad a esta fecha, hubo agustinos que trabajaron en Polonia, Lituania, Ucrania, Georgia, Tierra Santa y Canarias, pero lo hicieron en plan muy minoritario y aislado dentro de la propia orden y reducido respecto de los franciscanos y dominicos.

Esta escasa tradición misionera es lo que explica que concibieran su propósito de trasladarse al Nuevo Mundo de una manera un tanto dubitativa, o al menos sin eco generalizado dentro de la orden, y además en un momento relativamente tardío en comparación con los franciscanos, los dominicos y los mercedarios.

Aún más, iniciada su implantación en México en 1533, en el Perú no lo hicieron hasta 1551 pero, en contraste con la actitud inicial un tanto indecisa, una vez implantados en una determinada región se expandieron por ella con una llamativa rapidez, debido al intenso ingreso de los criollos en la orden y al hecho de que ya se habían superado las iniciales dificultades ambientales.

Su propósito de dedicarse a la evangelización de los indios, que efectivamente pusieron en práctica desde el primer momento, convirtió a los agustinos en una de las tres órdenes religiosas consideradas oficialmente como las únicas misioneras en América hasta la llegada de los jesuitas a Florida en 1566 y, más exactamente, hasta que la Corona española accedió en 1568 a considerar también como tal a la Compañía de Jesús.

En esta postura se basa la legislación promulgada por la Corona hasta 1568, en el sentido de prohibir que se establecieran en América otras órdenes religiosas distintas de las mendicantes, es decir, de las de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín, a pesar de que desde 1514 ya estaban instalados también los mercedarios.

La indisimulada preferencia de la Corona por los agustinos, en igual medida que por los franciscanos y los dominicos, hace que durante esa misma época, la legislación oficial de índole religiosa verse principalmente sobre ellos, no sin incurrir en cierta injusticia para con los mercedarios.

Estas mismas tres órdenes religiosas gozaron, por su carácter oficial de eminentemente misioneras, del sufragamiento económico, a cuenta de la real hacienda, de las expediciones de religiosos que enviaban a América, así como de las limosnas de vino para la celebración de la misa y de aceite para el alumbrado del sagrario.

Por lo que se refiere a las expediciones misioneras enviadas desde España, en el caso de los agustinos su número fue de sesenta aproximadamente, en las que viajaron unos quinientos religiosos, lo que representa el tres por ciento aproximado de cuantos lo hicieron con ese carácter de misioneros.

Aunque integrados desde su mismo comienzo en la empresa de la evangelización de los indios, los agustinos no tardaron en compatibilizar esa labor con la actividad de diversa índole entre los españoles y los criollos.

Esta tendencia, acariciada sobre todo por los religiosos criollos, cada vez más numerosos en la orden, abocó en que desde finales del siglo XVI su labor en América se centrara principalmente en el apostolado entre la población blanca y en la atención espiritual a los indios ya convertidos, al mismo tiempo que remitían en sus esfuerzos por evangelizar a indígenas todavía no cristianos.

Esta actividad propiamente evangelizadora nunca la llegaron a abandonar del todo, pero de hecho desde finales del siglo XVI, momen-

to impreciso en el que la evangelización pasó de la América nuclear a la América marginal, los agustinos perdieron gran parte de su inicial carácter de misioneros, al igual que los dominicos y los mercedarios pero a diferencia de los franciscanos y de los jesuitas. Los nuevos territorios misionales abordados por ellos a partir de esa época fueron reducidos en número, en personal y en extensión, al mismo tiempo que cronológicamente breves.

Con ello se originó una descompensación en la balanza de la orden, en el sentido de que a lo largo de los siglos XVII, XVIII y comienzos del XIX, su gran prosperidad en la América cultivada durante el siglo XVI contrasta con su reducida labor misional fuera de ella.

Esta prosperidad alcanzada en la América nuclear la compartieron los agustinos con los dominicos, mercedarios y jesuitas, y se refleja en la suntuosidad de sus conventos, en la abundancia y valor de sus posesiones y en su destacada actividad universitaria.

El decaimiento en la labor de conversión de indios paganos indujo a la casi desaparición, desde finales del siglo XVI, de las expediciones misioneras agustinas que se dirigían de España a América. Mientras los franciscanos mantuvieron en este punto un ritmo elevado aunque inferior al del siglo XVI y los jesuitas lo fueron aumentando paulatinamente desde comienzos del siglo XVII, los agustinos lo fueron reduciendo de manera similar a los dominicos y por idéntica razón. Frente al medio millar aproximado de agustinos que viajaron a América en calidad de misioneros durante el siglo XVI, con posterioridad a esta centuria solamente lo hicieron catorce en 1605, dos en 1610, uno en 1616, dos en 1620 y diecisiete en 1777.

Descendiendo a aspectos más concretos, las nuevas circunstancias americanas aconsejaron a los agustinos modificar su hábito.

En el Capítulo Provincial del Perú de 1602, se ordenó el uso por todos de hábito blanco de paño en lugar del de estameña que había comenzado a introducirse con la llegada de algunos religiosos de otras provincias. Este hábito blanco terminó por generalizarse también en Nueva España, donde dio lugar a que los dominicos se quejaran de que apenas había distinción exterior entre los miembros de ambas órdenes. Un decreto de la Congregación romana de religiosos del 1 de diciembre de 1680, impuso a los agustinos la utilización del tradicional hábito negro con capa y sombrero, reservando el hábito blanco únicamente para los novicios.

Grandes acogedores de vocaciones criollas, los agustinos, al menos en América del Sur, y de manera similar a los restantes religiosos, terminaron abrigando graves reservas respecto del ingreso en la orden de los indios, negros, mulatos y mestizos.

El Capítulo Provincial peruano de 1602 ordenó que no se le diese el hábito para donado o criado a ningún miembro de esas razas sin previa dispensa del Definitorio o Consejo de la Provincia, basada en una exhaustiva información sobre su vida y costumbres. El de 1614 prohibió la admisisón en la orden de indios, negros y mulatos, a los que solamente se les podía dar el hábito para donados que, como máximo, emitieran votos simples o temporales, no solemnes o perpetuos. A pesar de ello, más de uno accedió a la profesión solemne, puesto que el Capítulo Provincial de 1655 declaró válidas esas profesiones y consideró a dichos profesos como verdaderos religiosos, aunque hermanos legos, no sacerdotes.

Por su parte, el Capítulo Provincial de Cali (Colombia) prohibió que se admitiera al hábito a nadie que tuviera sangre india hasta el tercer grado inclusive.

El asunto debió revestir gran importancia en su momento, toda vez que el cronista Bernardo de Torres lo calificaba en 1657 de «materia gravísima y que ha puesto en cruz a muchos y grandes ingenios de este reino». El problema consistía en que, según algunos, los indios, negros, mulatos y mestizos carecían de la capacidad necesaria para emitir votos solemnes y ser, por lo mismo, auténticos religiosos, opinión que el propio Torres se ve obligado a impugnar.

Es también característico de los agustinos su compleja organización interna, tanto en lo que se refiere a los conventos como a las provincias, punto que se intentará aclarar más adelante.

Lo mismo que los dominicos, y a pesar de tratarse en ambos casos de dos órdenes mendicantes, los agustinos basaron su subsistencia, además de en las limosnas que recibían de los fieles y de los ingresos percibidos por la celebración de culto, en las posesiones rústicas y urbanas, por las que en 1634, por ejemplo, percibían en el virreinato del Perú, un total de 75.000 pesos, así como en los *sínodos* señalados para las doctrinas, los cuales solían oscilar entre 300 y 500 pesos anuales como media por doctrinero.

Cabe observar finalmente, que, según Paulino Castañeda y Juan Marchena, los agustinos representan el siete por ciento de la jerarquía

hispanoamericana durante el siglo XVI, el dieciocho por ciento durante el XVII y el trece por ciento durante el XVIII.

Implantación agustina en América

Independientemente de las iniciativas de religiosos particulares, puestas en práctica con anterioridad, el transplante oficial y definitivo de la Orden de San Agustín en América no tuvo lugar hasta 1533.

El historiador agustino Teófilo Viñas Román consigna en 1988 un antecedente de este transplante en el curso de teología impartido en 1518 por Santo Tomás de Villanueva en el convento de San Agustín de Salamanca, del que se dice que

> sacó de él tan aprovechados discípulos que habiéndose en adelante (cuando fue provincial) de enviar algunos de ellos a convertir a los gentiles de América, halló muchos muy aptos para tan gran ministerio.

El mismo autor hace notar que la segunda iniciativa en este sentido se planteó en el Capítulo de la provincia de Castilla celebrado en Toledo en 1527. El provincial elegido en él, padre Juan Gallego, propuso a los capitulares la conveniencia de que los agustinos se incorporaran a la evangelización americana. El propio provincial estaba dispuesto a renunciar a su cargo para viajar a América y los capitulares asintieron gustosos a la propuesta. Sin embargo, ésta no se llevó a efecto por causas ignoradas, a pesar de que el padre Gallego volvió a insistir en su proyecto en una reunión de agustinos celebrada poco después en Arenas de San Pedro (Ávila).

La tercera y última iniciativa se planteó en el Capítulo Provincial de Castilla celebrado en el convento vallisoletano de Los Santos en 1531. El nuevo provincial, padre Francisco de Nieva, volvió a insistir en la conveniencia de que la orden se transplantara a América con fines evangelizadores. El Capítulo adoptó el acuerdo de que el provincial enviara algunos religiosos a Nueva España para evangelizar a los indios.

De entre los religiosos que se ofrecieron voluntariamente para viajar al Nuevo Mundo, el 2 de marzo de 1533 emprendieron la travesía

en Sevilla solamente siete, quienes desembarcaron en Veracruz (México) el 27 de mayo de 1533 y llegaron a la capital novohispana once días más tarde.

Este inicial asentamiento de los agustinos en América se vio definitivamente consolidado con la llegada a Nueva España en 1536 de una nueva expedición de doce religiosos, entre los que figuró el posteriormente célebre fray Alonso de Veracruz.

La selección de estos religiosos en número precisamente de doce no parece haber sido casual. Señalada probablemente por Santo Tomás de Villanueva, en ese momento provincial de Castilla, los agustinos pusieron tanto empeño en completarla que, ante la imposibilidad de que uno de los iniciales expedicionarios emprendiera el viaje, no cejaron hasta conseguir que se uniera a la expedición el clérigo secular don Alonso Gutiérrez.

Con ello, se integraron los agustinos en la corriente de que los miembros de las expediciones misioneras, sobre todo de las que se dirigían a un nuevo territorio, completaran ese número de imitación de los Doce Apóstoles de Jesucristo, lo que en unas ocasiones se hacía de manera que el total de los expedicionarios arrojara esa cifra y en otras, de modo que esta última estuviera compuesta por doce religiosos más el superior de la expedición.

Con anterioridad a esta expedición agustina de 1536, se habían atenido a esta simbólica cifra los trece franciscanos (doce más el superior) que habían viajado a La Española en 1502; los primeros doce dominicos que lo hicieron en 1511; los denominados Doce Apóstoles franciscanos de México (doce más el superior) llegados a Nueva España en 1524; los doce religiosos sacerdotes dominicos, más un lego, que hicieron lo mismo en 1526; los doce mercedarios que arribaron a Santo Domingo en 1526; y los doce religiosos de varias órdenes que desembarcaron en Florida en 1532.

Posteriormente, esta cifra de doce volverá a repetirse en numerosas ocasiones en todas las órdenes misioneras. Los propios agustinos embarcados para Nueva España la tuvieron en cuenta de nuevo en 1539, 1547, 1552, 1555, 1556 y 1561.

También volvieron a recurrir a ella cuando en 1551 llegaron al Perú los primeros doce religiosos de la orden, con lo que establecieron el segundo punto de implantación en América, desde el cual se extenderían por el hemisferio meridional del continente.

Como se ve, cuartos en orden cronológico en llegar a América, los agustinos no imitaron a sus antecesores los franciscanos, los dominicos y los mercedarios en iniciar su presencia en el Nuevo Mundo comenzando por las Antillas, como tampoco lo harían después los jesuitas. Posiblemente los disuadieran de ello las pocas perspectivas evangelizadoras que ofrecía una región, como la antillana, cuya población se estaba extinguiendo alarmantemente y cuyos problemas no encontraban una solución satisfactoria.

Desechadas las Antillas, su preferencia por México obedeció indudablemente a que en 1533, momento de su llegada, se estaba viviendo en España, en su máxima intensidad, la enorme impresión causada por las conversiones masivas logradas por los franciscanos desde 1524 y por los dominicos desde 1526, las cuales excitaron como en ninguna otra ocasión el celo evangelizador de las órdenes religiosas.

Tampoco siguieron los pasos de las tres órdenes indicadas al olvidarse casi por completo de Centroamérica como uno de los primeros lugares de asentamiento, para escoger al Perú como segundo punto de destino.

Las indecisiones alimentadas antes de arriesgarse definitivamente a pasar a América, su relativamente tardía incorporación a la labor misional, el hecho de que desde 1533 hasta 1551 no llegaran a México más que cuarenta y cinco religiosos, la permisión de que transcurrieran dieciocho años entre la llegada a México y su implantación en el Perú, así como la despreocupación por este último hasta diecinueve años después de su conquista, son otros tantos detalles que producen cierta extrañeza.

Parece que la escasa tradición misionera impidió a los agustinos asociarse desde un primer momento a la evangelización americana. Esta incorporación no la llevaron a cabo hasta que, como las restantes órdenes, se vieron conmocionados por lo que en esos momentos acontecía en México, región en la que, aun así, no terminaron de volcarse por la falta de esa misma tradición, que fue quizá la que les impidió también no pensar en el Perú hasta mediados de la centuria cuando los franciscanos, dominicos y mercedarios ya llevaban trabajando allí casi una veintena de años. Posiblemente, en esta reticencia hacia el Perú influyera también la inicialmente difícil situación política de la región.

Proceso de expansión

Las Antillas, desechadas desde un principio como lógico punto de inicial implantación en América, quedaron en lo sucesivo marginadas por los agustinos, quienes no llegaron a contar en ellas más que con un convento en La Habana desde 1608 o 1611.

Lo mismo sucedió con Centroamérica, donde sólo estuvieron presentes en la ciudad de Guatemala desde 1610 y en Cartago de Costa Rica desde 1645 hasta 1678.

Estuvieron ausentes asimismo del Paraguay y Uruguay, e incluso su presencia en América fue muy reducida puesto que se limitó a la fundación de únicamente cuatro conventos en fechas ya muy tardías, en regiones muy concretas (Buenos Aires y Mendoza) y como extensión de la provincia agustiniana en Chile.

La expansión de los agustinos en América quedó reducida a las actuales naciones hispanoamericanas de México, países bolivarianos (Venezuela, Colombia y Ecuador), Perú, Bolivia, Chile y parte de Argentina.

El hecho de que a partir de finales del siglo XVI apenas emprendieran la evangelización de nuevos territorios, terminó imprimiéndole nuevos límites a esta expansión.

Como veremos en su lugar, la presencia agustina en México quedó circunscrita a los alrededores de la capital más una profunda prolongación hacia el noroeste. En Venezuela se centró todo en la región occidental de Mérida y Maracaibo. En Colombia, Ecuador y Perú no sobrepasó la zona templada de los Andes occidentales y en Bolivia se circunscribió prácticamente al altiplano.

Se calcula que la orden tenía en América del Sur en 1571 cien conventos, doscientas doctrinas y un millar de religiosos. El cálculo para 1600 arroja la cifra de 60 conventos en México, seis en Nueva Granada, 15 en el Ecuador y 27 en el Perú, con un total aproximado de 1.200 agustinos. Para 1635 se calculan más de un centenar de religiosos en México y centenar y medio en el Perú.

Organización jurídica

Como todas las restantes órdenes religiosas de varones, exceptuados los capuchinos, los agustinos americanos estuvieron organizados en

lo que podríamos denominar conventos dentro de los tecnicismos, cada uno de ellos gobernado por un superior cuya elección se realizaba en los Capítulos Provinciales.

Conventos propiamente dichos, no eran más que aquellos cuyo número de religiosos les confería, dentro de la orden, una importancia especial como para estar gobernados por un prior que disfrutaba del derecho a estar presente en los Capítulos Provinciales. A esta clase solían pertenecer normalmente todas las casas situadas en las ciudades hispano-criollas. También pertenecían a ella las ubicadas en poblados indígenas que reunieran el suficiente número de religiosos para ello, por ejemplo, más de cuatro o más de seis, según las épocas. Estos conventos en poblados indígenas aparecen designados con el pintoresco nombre de prioratos de anillo o prioratos de indios.

Las casas que no reunían estas condiciones recibían los nombres de conventillos, vicarías o vicariatos. Solían encontrarse en los poblados de indios y muchas veces coinciden con lo que en el lenguaje general se denominaban doctrinas o parroquias de indios. Estas vicarías fueron suprimidas en 1755 por el visitador general de la orden, padre Joaquín Iserta.

Dentro de los conventos, se dio la ulterior distinción entre conventos observantes y conventos de recolección o descalzos, llamados también recoletas.

Estos últimos, que se dieron asimismo entre los franciscanos y en mucha menor medida entre los mercedarios, eran casas destinadas para aquellos religiosos que voluntariamente deseaban vivir de una manera más estricta, reflejada en el uso de un hábito más pobre (de sayal en lugar de paño), en más dedicación a la oración y a la penitencia y en práctica de una mayor pobreza, de manera que su subsistencia dependiera únicamente de las limosnas de los fieles.

A este tipo de conventos, que constituyen más bien una excepción, pertenecieron, por ejemplo, el de Misque (Bolivia), convertido en recoleta o recolección en 1617; el de Nuestra Señora de la Guía de Lima, transformado en 1619, demolido en 1625 y vuelto a edificar en 1630; el de Copacabana (Bolivia), fundado en 1589; el de Chalma (México), fundado en 1683; y el de la Candelaria, fundado en 1604, al que pronto se le unieron otros para terminar fundando la provincia recoleta de ese mismo nombre, de la que se hablará en el capítulo tercero.

Este caso de la Candelaria representa también una excepción en el sentido de que los conventos recoletos no estaban llamados en principio a formar una provincia aparte sino a seguir insertados dentro de aquella a la que pertenecían.

Aunque de 1774 a 1782 se intentó convertir al convento de Querétaro (México) en el Colegio de Misiones, en realidad los agustinos no llegaron a contar con este tipo de casas, de vida más estricta que las demás y habitadas por religiosos dedicados específicamente a la predicación entre los fieles y a la conversión de los indígenas.

Superado un momento inicial durante el cual siguieron dependiendo de la provincia española de Castilla, los conventos de México se erigieron en provincia en 1543, bajo la denominación de provincia del Santísimo Nombre de Jesús, y los del Perú en el mismo año de su llegada a Lima, es decir, en 1551.

De la provincia de México nacería en 1602 la de Michoacán, mientras que de la del Perú se originó en 1579 la de Quito y en 1611 la de Chile. La de Quito daría lugar a su vez a la del Nuevo Reino de Granada en 1603, de la que se derivó la provincia recoleta de la Candelaria.

Como lo indica su misma denominación toponímica, la provincia de México cubría todo el virreinato de este mismo nombre hasta que se desgajó de ella la de Michoacán. También pertenecieron a la de México los conventos de La Habana y de Guatemala.

De entre las demás provincias, solamente cabe advertir que la del Perú abarcó también a Bolivia y que la de Chile se extendió por la región occidental argentina de Mendoza. Las Antillas, Centroamérica y la mayor parte de Argentina no formaron nunca provincia religiosa propia debido a la inexistencia o a la reducida presencia de los agustinos en esas regiones.

Las provincias religiosas fueron siempre entidades autónomas entre sí, pero entre los agustinos americanos se dio en este punto una circunstancia característica.

La de México, erigida en 1543, permaneció dependiente de la de Castilla hasta 1563, se volvió a unir a ella en 1588, se independizó de nuevo en 1592 y estuvo a punto de unirse otra vez en 1595.

La del Perú, aunque creada en 1551, siguió manteniendo cierta dependencia de la provincia española de Castilla hasta 1576. Independizada de ella en esta fecha, en 1593 volvió a depender de la misma

en virtud de un rescripto pontificio por el que se decretaba esa dependencia para todas las provincias agustinianas de América, que en ese momento eran las de México, Quito y Perú. A pesar de ello, la del Perú se independizó plenamente de la de Castilla en 1594.

Por su parte, la de Quito, erigida en 1579, se volvió a unir a su matriz del Perú en 1582. Separada de ella posteriormente, volvió a unírsele en 1612, hasta que en fecha indeterminada logró su independencia definitivamente.

A su vez, la de Chile, aunque fue creada en 1611, siguió dependiendo de la del Perú hasta 1629, fecha en la que obtuvo ya su plena autonomía.

Las provincias celebraban Capítulo Provincial cada tres o cuatro años, según los tiempos y las provincias. En él se elegía al rector provincial para ese mismo período, con posibilidad de reelección para un segundo mandato, así como a los cuatro, cinco o nueve (según las épocas y las provincias) definidores o consejeros que los asesoraran en el gobierno de la provincia. Desde 1587 también se eligió en él a los priores o superiores locales, cuya elección la realizaban hasta ese momento los religiosos moradores de cada convento. Se acordaba asimismo en esos Capítulos qué casas pasaban a la categoría de conventos y se adoptaban las medidas consideradas más convenientes para la provincia.

El desempeño de estos cargos (provinciales, definidores y priores) fue motivo entre los agustinos, lo mismo que entre los franciscanos y los dominicos, de enconadas y poco edificantes controversias entre los nacidos en España y los nacidos en la propia América o criollos. La controversia y la solución dada a ella se conocen con el nombre de *alternativa* por haberse resuelto en el sentido de que ambos sectores se alternaran el gobierno de la respectiva provincia entre Capítulo y Capítulo Provincial.

Esta *alternativa* o alternancia se fue imponiendo en todas las provincias entre la segunda y la cuarta década del siglo XVII, entre instauraciones, suspensiones, ratificaciones y establecimientos definitivos, en un proceso tormentoso como pocos al que incluso se refiere la *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias* en 1681 (libro I, título 14, ley 52).

Estuvieran regidas por españoles o por criollos, todas las provincias tenían derecho a estar representadas en el Capítulo General que la

orden celebraba cada seis años, normalmente en Roma, representación de la que habla también la *Recopilación* (*ibidem*, ley 87). En ella, que recoge una disposición de 1583, se estipula que el representante de la provincia del Perú en los Capítulos Generales fuera un definidor, el cual debería informar al Consejo de Indias de todos los asuntos que se proponía tramitar en Roma.

Por encima de los provinciales, estuvo siempre el general de la orden, durante la mayor parte del tiempo, de una manera inmediata y directa, pero en ocasiones con la interposición de un vicario o de un visitador general.

A diferencia de los franciscanos y de los capuchinos pero a similitud de los dominicos, mercedarios y jesuitas, los agustinos se opusieron firmemente al deseo de la Corona española de que crearan el cargo de comisario general de Indias como institución prácticamente suprema de todos los agustinos americanos en íntima dependencia de la Corona y en realidad independiente del general de la orden.

La Corona inició los trámites en este sentido ante el general de la orden en 1571, los reanudó de 1573 a 1582, consiguió que el Capítulo General de Roma de esta última fecha adoptara la creación del cargo, que no se llegó a establecer por la oposición del general, renovó su intento en 1593, ahora ante el papa, en 1597 volvió a gestionarlo ante el general de la orden, en 1603 recibió la respuesta negativa del papa Clemente VIII, en 1602 y 1607 logró que se creara un comisario fantasma, pero en 1614 tuvo que desistir del proyecto ante la imposibilidad de realizarlo.

Los agustinos en Cuba, México y Guatemala

La historia de los agustinos, similar a la de las grandes órdenes misioneras restantes del siglo XVI en el hemisferio meridional americano, difiere de todas ellas, excepción hecha de la Compañía de Jesús, en el hemisferio septentrional.

Desde este punto de vista, los agustinos coinciden con los jesuitas en su reducida implantación en las Antillas y en Centroamérica, donde solamente establecieron los conventos de La Habana entre 1608 y 1611, mientras que los franciscanos, los dominicos y los mercedarios tuvieron su propia provincia tanto en las Antillas como en América

Central, si ya no es que en esta última tuvieron dos, como los franciscanos.

Coinciden, sin embargo, con todas ellas, aunque en menor grado con los mercedarios, en haber convertido el actual México en el campo más privilegiado de su actividad en América, si bien su acción se limitó al centro de la actual nación mexicana.

Tanto el convento de La Habana como el de Guatemala pertenecieron a la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México. Respecto de esta nación, ya sabemos que desde 1602 estuvo dividida en dos provincias: la ya mencionada y la de San Nicolás de Tolentino de Michoacán.

Dada la poca relevancia dentro del universo agustiniano de las casas de La Habana y de Guatemala, aquí se prestará atención casi exclusiva a México, pero prescindiendo de su división en dos provincias dentro de la organización interna de la orden.

1. *Implantación*

Los siete primeros religiosos a los que hemos visto implantar en 1533 la orden de San Agustín en México, y con ello en la América española, fueron los padres Jerónimo Jiménez, Juan de San Román, Francisco de la Cruz, Agustín de la Coruña, Juan de Oseguera, Alonso de Borja y Juan de Ávila.

Su primer lugar de establecimiento fue Ocuituco, al sur de la ciudad de México, desde donde pasaron en el mismo año de 1533, en dirección sur, a Chiapa y en dirección norte a Santa Fe y a la propia capital novohispana, en la que iniciaron la fundación del convento con el apoyo del ayuntamiento pero a pesar de la oposición de la Audiencia.

Fue en este mismo convento de Ocuituco donde en 1534 trazaron su plan de acción, en el que destaca la elección de las provincias de Chiapa y Tlapa (ambas al sur de la capital) como campo específico de evangelización y la decisión de solicitar el envío de nuevos religiosos desde España, a la que obedece la llegada de los doce que se unieron a ellos en 1539.

Mientras tanto, en 1534 y 1535 ampliaron su presencia hasta los Estados de Hidalgo y Morelos, al norte y al sur, respectivamente, del

Estado de México, mediante el establecimiento de cinco nuevas fundaciones.

La llegada de los doce religiosos de 1536 apenas supuso ningún nuevo impulso inmediato al ritmo de expansión, pero sí en su calidad. De las dos fundaciones de 1537, la de Tiripitío, en el Estado de Michoacán, terminaría convirtiéndose en uno de los pilares y en la gloria de los agustinos en México.

2. *Expansión*

Ante la imposibilidad de seguir paso a paso el ritmo de expansión agustiniana, no cabe otra opción que recurrir al sistema de síntesis.

El total de fundaciones efectuadas por los agustinos en la actual nación de México durante la época española ascendió a ciento ocho, de las que unas eran prioratos o conventos propiamente dichos y otras simples vicarías, presidencias o visitas en la terminología interna de la orden, y que en lenguaje ordinario equivalen en un primer momento a centros o puntos misionales que, con el tiempo, se transformaron en doctrinas o parroquias de indios.

Así, por ejemplo, la provincia de México contaba en 1735 con 26 prioratos y 50 presidencias. De estas 76 casas, 68 eran doctrinas. La de Michoacán, a mediados de ese mismo siglo, contaba con 43 casas, de las que nueve eran prioratos y las restantes 34 vicarías o doctrinas.

El número de prioratos y vicarías, lejos de ser estable, estaba sujeto a frecuentes modificaciones, en cuya virtud las casas cambiaban de categoría.

La mayor parte de estas fundaciones estuvieron situadas en lugares de población predominantemente e incluso exclusivamente indígena. De entre las ubicadas en ciudades o villas hispano-criollas, destacaron el convento de San Agustín de la capital novohispana, los de San Pablo (1575) y Santa Cruz (1731) de esa misma ciudad y los de Puebla (1540), Valladolid o Morelia (1549), Guadalajara (1573), Oxaca (1578), San Luis Potosí (1603), Salamanca (1615), Durango (1621), Ayo el Chico (Michoacán, 1637) y Querétaro (1729).

El ritmo cronológico de estas 108 fundaciones se mantuvo bastante elevado hasta 1580, fecha para la cual se habían efectuado 61 (o algo más de una por año), se aminoró desde 1580 hasta 1650, período

durante el cual se efectuaron 37 (prácticamente, una cada dos años) y descendió verticalmente desde mediados del siglo XVII, toda vez que a partir de entonces solamente se efectuaron seis en lo que restaba de ese siglo y cuatro en el XVIII, concretamente en los años 1706, 1729, 1731 y 1756.

Este ritmo responde a la realidad del curso seguido por la evangelización en el centro de Nueva España. En ella se dio un primer impulso de especial intensidad que se mantuvo hasta la segunda parte del siglo XVI, momento desde el cual las órdenes misioneras (franciscanos, dominicos y agustinos) fueron cediendo el paso al clero secular en una región ya prácticamente cristianizada.

Si los agustinos hubieran ampliado su actividad misional desde finales del siglo XVI y comienzos del XVII a los territorios situados fuera del centro de la Nueva España, como hicieron los franciscanos y los jesuitas, su expansión habría experimentado también un nuevo impulso durante ese período. Al no hacerlo, quedó prácticamente estancada a mediados del siglo XVII.

Esta misma expansión sufrió un gravísimo revés desde mediados del siglo XVIII porque por el hecho de haberse estancado a mediados del siglo anterior, desde 1750 en adelante, los agustinos tuvieron que abandonar buen número de sus fundaciones anteriores (presidencias o vicarías) debido a que en realidad se trataba de doctrinas que tuvieron que entregar al clero secular en virtud de sendas Reales Órdenes de 1753, 1757 y 1767.

Así, entre 1750 y 1753 tuvieron que abandonar diez; en 1754, nada menos que 39; entre 1756 y 1800, un total de 28. Concretamente, la provincia de Michoacán tuvo que reducir en 1792 a solamente 11 los 41 conventos que tenía a mediados del siglo XVIII.

Con ello, las 108 fundaciones establecidas entre la primera de 1533 y la última de 1756, habían quedado reducidas en 1800 a una treintena si a las 77 abandonadas desde 1750 se suman las que en momentos anteriores habían ido desapareciendo por un motivo o por otro.

Esta expansión, numéricamente tan elevada hasta el recorte sufrido durante la segunda mitad del siglo XVIII, fue muy reducida desde el punto de vista del espacio geográfico cubierto.

Hasta ahora la hemos venido describiendo como circunscrita al México central. Aquilatando más los conceptos y si se exceptúan los

cuatro conventos del Estado de Veracruz, junto con el de Oaxaca, Durango, los dos del Estado de San Luis de Potosí, los dos de Querétaro y el de Zacatecas, más o menos alejados de la capital novohispana, todos los demás estuvieron situados en derredor de esta última y en la prolongación noroccidental de los Estados de Michoacán, Jalisco y Guanajuato.

En el Distrito Federal hubo seis; en el Estado de México, siete; en el de Hidalgo, lindando con él por el norte, 25; en el de Puebla, lindante por el este, diez; en el de Guerrero, lindando por el sur, ocho; en la prolongación Michoacán-Jalisco-Guanajuato, 31.

El centro geográfico de la expansión agustiniana lo ejerció la ciudad de México, hasta el punto de que en los Estados de Hidalgo, Puebla, Guerrero, Michoacán, Jalisco y Guanajuato solamente cubrió la mitad de los mismos más próximos a la capital.

Es evidente que los agustinos, partiendo del corazón mismo de Nueva España, representado por el Distrito Federal y por el Estado de México, se vieron especialmente atraídos por el noroeste (Michoacán, Jalisco y Guanajuato), en alguna menor medida por el norte (Hidalgo) y luego por el sureste (Puebla, Guerrero y Morelos). Las fundaciones restantes solamente tienen carácter esporádico y complementario.

Fue precisamente su preferencia por Michoacán, Jalisco y Guanajuato lo que en 1602 permitió la fundación en este espacio geográfico de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán, desgajada de la inicial y hasta entonces única provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México.

Curiosamente, además, no fue esta última sino la anterior la que fundó los conventos de Durango, Zacatecas, San Luis de Potosí y Querétaro, es decir, los más alejados de la capital novohispana y los que constituyen la excepción en la tendencia expansiva de los agustinos mexicanos.

En la orientación geográfica de sus fundaciones, los agustinos ya no pudieron gozar de entera libertad, como gozaron sus predecesores los franciscanos y los dominicos.

Para la ubicación de las mismas, tuvieron que buscar espacios dejados libres por las órdenes de San Francisco y Santo Domingo desde 1524 y 1526, respectivamente, a pesar de lo cual en Michoacán y Jalisco tuvieron que alternarse con los franciscanos en un espacio compartido por las dos órdenes.

Dentro del campo que les quedó libre, la ubicación concreta de las fundaciones obedeció al triple criterio observado también en las suyas por los franciscanos y los dominicos, puesto de relieve por Robert Ricard y por Benito López Velarde, quienes distinguen acertadamente entre casas o misiones de ocupación, de penetración y de enlace. Las primeras estuvieron situadas en regiones o comarcas en las que podían formar una red bastante tupida, a una distancia racional entre unos conventos y otros, todos ellos agrupados en derredor de un centro común. Las de penetración fueron las fundaciones (misiones) de carácter regional esporádico enclavadas en zonas de difícil acceso y de clima y población hostiles, pensadas precisamente para internarse en esas regiones. Las de enlace fueron las proyectadas para facilitar la comunicación entre unas y otras y la de todas con el centro representado por la ciudad de México.

Desde el punto de vista de la cuantía del personal, la orden contaba en Nueva España en 1569 con 212 religiosos, frente a los 380 franciscanos y los 210 dominicos. Para 1599 habían profesado en México 564 aspirantes.

Es sintomático que para 1537, como afirma el cronista Diego Basalenque, ya hubieran tomado el hábito agustino en Nueva España unos *pocos* españoles. Si tenemos en cuenta que para 1569 habían viajado a México un centenar y medio de agustinos procedentes de España, en dicha fecha habían tomado el hábito en México 58 peninsulares.

Este ritmo de ingresos aumentó decididamente por estos mismos años puesto que en 1577 se ordenó que no se enviaran a Nueva España más expediciones de misioneros porque ya había allí suficientes, decisión a la que obedece el hecho de que en adelante disminuyeran verticalmente estas expediciones.

No por la llegada de religiosos procedentes de España sino por el elevado número de vocaciones criollas, el número de 212 agustinos de 1569 se había doblado en 1628, fecha en la que la cifra ascendía a 440, de los que solamente 38 eran españoles.

Tan intensa criollización de la orden ya dio lugar en 1593 a defender la idea de que el provincialato fuera ejercido únicamente por religiosos criollos, primer intento del sistema de *alternativa* que, tras una serie de poco edificantes vicisitudes, terminó imponiéndose en 1634 en la provincia de Michoacán y en 1657 en la de México.

En 1735, esta última contaba con más de 600 religiosos, de los que 200 vivían en el convento de San Agustín de la capital novohispana y un centenar en el de Puebla.

En la de Michoacán, había 274 en 1778 y 200 en 1786, de los que 157 eran sacerdotes y 43 hermanos legos. La cifra había ascendido en 1806 a un total de 237, suma de 170 sacerdotes y de más de 67 hermanos.

La drástica reducción de personal que revelan estas cifras, radicó en que una Real Orden de 1754 preceptuó el cierre de los noviciados por un período de diez años debido al excesivo número de religiosos y en que en 1778 se señaló una cifra máxima de los que podía tener cada provincia.

En Michoacán, por ejemplo, las consecuencias de esta política reductora fueron que los noviciados agustinos de la región permanecieran clausurados de 1778 a 1788, lo que, unido a la declaración de una epidemia, hizo que los 237 religiosos de 1806 hubieran quedado reducidos a centener y medio en el momento de la independencia.

3. *Labor misional*

La actividad evangelizadora de los agustinos en Nueva España, entendiendo por tal su dedicación a la conversión de los indígenas, tuvo dos claras limitaciones.

Geográficamente, se circunscribió al círculo trazado en derredor de la ciudad y del Estado de México por los Estados de Hidalgo, Puebla, Morelos, Guerrero, Michoacán, Jalisco y Guanajuato, es decir, por el espacio de influencia de las fundaciones aludidas anteriormente.

Desde el punto de vista cronológico, esta labor se fue diluyendo a lo largo de la segunda primera parte del siglo XVI, período durante el cual los indígenas evangelizados hasta entonces terminaron por insertarse, en su mayor parte, en el cristianismo.

Valga como ejemplo lo que se nos dice de la provincia de Michoacán, cuyos historiadores afirman que al separarse de la de México en 1602 «no heredó ningún campo misional y sólo abrió uno: el de San Pedro Analco». Ya cristianizado el territorio casi en su totalidad a lo largo del siglo XVI, con posterioridad a esta centuria, la actividad principal de sus religiosos consistió en consolidar a los indí-

genas en el cristianismo mediante la labor de doctrineros o párrocos de indios.

A mediados del siglo XVIII, por ejemplo, la provincia de Michoacán cultivaba 29 doctrinas y solamente cinco misiones.

Desde comienzos del siglo XVII, a semejanza de los dominicos pero a diferencia de los franciscanos y de los jesuitas, los agustinos no ampliaron su labor evangelizadora de los infieles más allá de los territorios ocupados en el siglo XVI.

Su primer campo de evangelización lo constituyeron las por ellos denominadas provincias de Chilapa y Tlapa, al sur de la capital novohispana, a donde dirigieron en 1533 desde su primer convento, el de Ocuituco por indicación de la Audiencia de México.

A partir de este momento y siguiendo el curso cronogeográfico de sus fundaciones, desde el mismo Ocuituco iniciaron en 1535 la evangelización del Estado de Morelos, para ese mismo año dirigirse al de Hidalgo, al norte de la capital, y en 1537 emprender la ruta occidental que los condujo a Michoacán, con la fundación de su célebre convento de Tiripitío. Tras establecerse en Puebla, con lo que iniciaron la evangelización del suroeste de la capital novohispana, sus principales esfuerzos se centraron entre los otomíes de Hidalgo y los tarascos de Michoacán y Jalisco.

Cierta corriente historiográfica agustina se complace en ponderar las dificultades experimentadas por los primeros misioneros de Chilapa y Tlapa, consistentes tanto en el inicial desconocimiento del idioma local como en el edicto promulgado por los jefes o caciques de la región para que los plebeyos les hicieran el vacío a los religiosos y no les suministraran alimentos, a fin de que terminaran abandonando el territorio.

La dificultad inicial de la lengua fue común a todos los misioneros americanos y el vacío ordenado por los caciques fue también una táctica de resistencia pasiva (ante la imposibilidad de ofrecer una resistencia armada debido al previo sometimiento político de la región) practicada en más de una ocasión por los jefes indígenas locales.

Es comprensible que estos primeros agustinos, sorprendidos ante la novedad de lo insólito, hicieran hincapié en estas dificultades, pero en general es más exacta la apreciación consignada en 1673 por el cronista agustino Diego Basalenque refiriéndose precisamente a los misioneros de su orden, incluidos los de Chilapa y Tlapa:

> Todas las ciudades donde entraban los religiosos dichos, los recibían con mucho amor y les pedían el bautismo y los sacramentos; y así como era tanta la gente, se iban ocupando con ellos y a esta causa otras muchas provincias se estaban en las tinieblas que antes. Lo que hacían estos religiosos es lo que se hizo San Pedro cuando estaba pescando, que le dijo Cristo: «Vete a tu puesto y echa allí la red»; y echóla y fue tanta la multitud de peces que ellos solos no podían sacarla, antes se le rompió la red.

La previa anexión política del territorio, el repentino desmoronamiento de sus sistemas político-religiosos y el denodado esfuerzo de los evangelizadores (además de la gracia, en el orden sobrenatural) hicieron que los agustinos, lo mismo que los franciscanos y los dominicos, se encontraran en Nueva España con que los indios respondieran a su evangelización convirtiéndose masivamente.

El mismo Basalenque cierra el pasaje transcrito anteriormente afirmando que hubo misioneros agustinos que en un solo día bautizaron a más de un millar de indígenas. La afirmación concuerda con la apreciación que el provincial agustino de Nueva España, junto con sus colegas franciscano y dominico, estampaban hacia 1560 al decir que, ayudados por Dios, los religiosos de las tres órdenes habían hecho más que sus hombres en la conversión de los indios.

La metodología misional agustina no se diferenció, salvo en algunos puntos concretos, de la franciscana y de la dominica, pero merece recogerse porque son ellos mismos quienes nos la describen. Al hacerlo se refieren específicamente al convento michoacano de Tiripitío y a los comienzos de la evangelización, pero admiten al mismo tiempo que su descripción es aplicable también a otros tiempos y lugares.

La catequesis consistía, en un principio, en la enseñanza del catecismo a niños y adultos en la iglesia y durante una hora diaria. Transcurrida esta última, los adultos se dirigían a su trabajo mientras que los niños seguían aprendiendo de memoria las oraciones en su propia lengua, tarea que se les facilitaba adaptándoles la correspondiente música. Los adultos quedaban exentos de esta catequesis una vez que ya estaban suficientemente avanzados en su conocimiento.

La adaptación musical de las oraciones dio lugar a que al toque matutino del Ave María, todo el pueblo pareciera «una capilla de mu-

chos coros» que alababan a Dios pues todo el pueblo salía a cantar a la calle.

La enseñanza misional se hacía siempre en el idioma propio de los indígenas. A este respecto, y sólo por vía del ejemplo, en la reunión mantenida en Ocuituco en 1534 se destinó a este convento a los padres Juan de la Cruz y Juan de Oseguera para que aprendieran la lengua de la comarca porque hasta entonces no habían podido hacerlo por haber residido en la ciudad de México ocupados en la edificación de ese convento.

Por su parte, los profesores y estudiantes agustinos de Tiripitío tenían ordenado aprender el tarasco para poderse dedicar a la evangelización durante las vacaciones.

En realidad, todas las casas de estudio fueron sendos seminarios de lenguas indígenas, hasta el punto de que en 1735 todavía conservaban este carácter conventos como los de Colhuacan y Clayapacan.

Para el aprendizaje de estas lenguas, los agustinos elaboraron sus propias Gramáticas o Artes y Vocabularios, aunque sólo nos conste concretamente del *Arte de la lengua guasteca*, compuesto en 1571 por el padre Juan de la Cruz, del *Arte de la lengua otomí*, eleborado por el padre Juan de Rada, y del *Vocabulario del idioma tarasco*, del padre Juan Ramírez.

En un principio, concretamente en la misión de Chilapa y Tlapa, los agustinos utilizaron para sus enseñanzas la *Doctrina* del franciscano Pedro de Gante a la espera de que el padre Agustín de la Coruña, llegado a México en la expedición inicial de 1533, elaborara un manual didáctico propio de la orden.

Efectivamente, Agustín de la Coruña terminó confeccionando una *Doctrina christiana*, una *Doctrina fácil para enseñar a los indios* (examinada por el Capítulo Provincial de 1560, en español y náhuatl) y *Varios cantares piadosos para uso de Chilapa*, todos ellos en náhuatl. A imitación suya, el padre Juan de Guevara editó en México en 1548 una *Doctrina Christina* en lengua otomí o huasteca; el padre Juan de la Cruz imprimió en México en 1571 una *Doctrina christiana en lengua guasteca con la lengua castellana*; el padre Juan de Medina editó en esa misma ciudad en 1575 un *Doctrinales fidei in Michoacaniensium indorum lingua*, en el que a las enseñanzas cristianas añade observaciones meteorológicas para atraer la atención de los indígenas; el padre Juan de la Anunciación imprimió en México en 1577 un *Catecismo en lengua mexicana*

y española; el padre Martín de Rada eleboró una colección de *Sermones morales* en idioma otomí; el padre Juan Bautista Moya se nos dice que escribió «algunos sermones bien útiles y provechosos».

Ya antes de bautizarlos, los agustinos admitían a los indios a la celebración de la misa. En ella, después de la lectura del evangelio, el celebrante explicaba el significado del acto, insistiendo especialmente en su diferencia respecto de los sacrificios paganos, y pronunciaba una breve y elemental homilía. Concluida la predicación, los aún no bautizados abandonaban la iglesia, mientras los ya cristianos proseguían la celebración.

Para la administración del bautismo, durante los primeros tiempos solamente exigían de los nativos el conocimiento de lo más imprescindible de la doctrina cristiana y, además, no observaban ni los tiempos ni todas las ceremonias acostumbradas en Europa, hasta que el papa Paulo III decretó que, en conformidad con la costumbre de la Iglesia de entonces, este sacramento se administrara con toda solemnidad en Navidad, Resurrección y Pentecostés.

Los bautizandos acudían a la iglesia con sus mejores ropas y con guirnaldas de flores en la cabeza, acompañados de sus familiares. El sacerdote recibía a la comitiva con toda solemnidad a la puerta de la iglesia, donde les dirigía un fervorín, tras lo cual procedía a bautizarlos en el interior del templo. Los días de bautismo se coronaban con un baile o mitote público en el que participaban todos los habitantes del poblado.

De entre los restantes sacramentos, sólo el de la penitencia y el de la eucaristía plantearon problemas especiales. El primero, por la dificultad experimentada por los indígenas para recordar el número de sus pecados y el segundo por haber surgido la controversia de si en realidad los nativos estaban suficientemente capacitados. Los agustinos, coincidiendo con los franciscanos, tendieron a ser poco exigentes en cuanto a la confesión y favorables a la postura de la suficiencia de los indígenas para comulgar, punto este último en cuya defensa destacó el célebre agustino Alonso de Veracruz.

Las tardes de los viernes y sábados, todos los domingos y fiestas, más la Cuaresma y la Pascua de Resurrección fueron considerados siempre por los agustinos como momentos especiales en los que organizaban, con los nuevos cristianos actos religiosos no acostumbrados durante el resto de la semana o rodeados de inusitada solemnidad.

4. *Labor pastoral entre los indígenas*

Durante la segunda mitad del siglo XVI, período durante el cual se comenzó a considerar ya consolidada la cristianización del México central, los numerosísimos centros misionales establecidos hasta entonces para la conversión de los indígenas fueron convirtiéndose paulatinamente de misiones en doctrinas.

Con ello, el religioso, hasta entonces considerado como misionero y dependiente directamente del propio superior, pasó a doctrinero dependiente del obispo de la respectiva diócesis en lo referente a la administración de su doctrina o parroquia de indios.

En el caso concreto de los agustinos, estas doctrinas, lo mismo que los centros misionales, vienen a coincidir también con los numerosísimos conventos de la orden situados en pueblos de indios, si bien la denominación del convento no representa más que la residencia permanente de los religiosos, los cuales solían atender, además de a los habitantes de ese poblado, a los diseminados por su comarca, a los que se les solía denominar anejos, aledaños o visitas.

La labor realizada en estos centros ya convertidos en doctrinas fue de carácter pastoral, es decir, consistió en la consolidación de un cristianismo ya abrazado por los indígenas o heredado por sus descendientes, mediante la continuación de la enseñanza y la administración de los sacramentos.

El cronista agustino Diego Basalenque resume con claridad meridiana los problemas que este punto de las doctrinas planteó a todos los religiosos de Nueva España y, por lo mismo, también a los agustinos.

El sínodo provincial de México de 1555 decretó que los religiosos no pudieran celebrar matrinomios ni hacerse cargo de la administración de doctrinas. Recurrido el doble precepto por las órdenes misioneras mediante el envío de sus procuradores a España, la Corona ordenó en 1557 que no se innovara nada respecto de los matrimonios y, en 1557 y 1562, que para la administración de doctrinas bastaba, como hasta entonces, con la autorización del virrey.

El segundo problema se suscitó en 1563 cuando el Concilio de Trento abolió los privilegios de que disfrutaban los religiosos en la administración de los sacramentos a los indios. A instancias de la Corona española, el papa Pío V confirmó esos mismos privilegios en 1567 mediante una bula de la que se hace eco una real cédula de 1568.

Ocho años más tarde, en 1575, las órdenes misioneras consiguieron que la propia Corona desistiese de su intención, manifestada el año anterior, de coartar la libertad de los provinciales en cuanto al nombramiento de los religiosos doctrineros, de la misma manera que en 1585 lograron que Felipe II redujese las dificultades de los obispos concedidas en 1583, en cuanto a la visita o inspección de las doctrinas.

Esta misma cuestión, más la facultad de los obispos para nombrar y remover doctrineros, volvió a plantearse en 1585 y 1621, pero el asunto se sustanció de nuevo a favor de los religiosos en 1622.

En 1603, se puso en práctica en Nueva España una congregación general de los indios de cada comarca en el poblado más importante de la misma. Con esta medida se aspiraba, entre otras cosas, a que los indígenas estuvieran mejor atendidos espiritualmente por el respectivo doctrinero, permanentemente presente en dicho poblado principal o cabecera.

La congregación o reducción facilitaba, de hecho, la labor del doctrinero toda vez que le evitaba los necesarios desplazamientos a las visitas o anejos que también dependían de él, por lo cual fue aplaudida por un sector de religiosos.

Otros, en cambio, aun reconociendo este beneficio, consideraban la medida más bien perjudicial para los indígenas. El agustino Diego Basalenque, por ejemplo, que escribía en 1673, la condena con las siguientes palabras:

> Fue una de la mayores pestes y enfermedades para menoscabar los naturales de cuantas han tenido porque los echaron de sus tierras y llevaron a las cabeceras, donde los obligaron a hacer casas nuevas, vivir en templos diferentes, sin tener tierras en que sembrar, de que les provino tanta melancolía que unos se huían vagueando por otras tierras extrañas expuestos a morirse de hambre, y los que quedaban enfermaban con la novedad del temple y la conversación de gentes y otros, antes de llegar a la cabecera, viendo derribar sus casas, talar sus huertas, demoler sus iglesias sin haber cometido delito, se entristecían, enfermaban y morían.

Como ya indicamos anteriormente, el golpe más grave para las doctrinas de los religiosos, y por ende para las de los agustinos, les sobrevino en la segunda mitad del siglo XVIII.

Una Real Orden de 1753 preceptuó la secularización de los denominados curatos regulares, es decir, la entrega al clero secular de las doctrinas administradas por los religiosos. Este precepto se renovó en 1757 pero complementándolo con la disposición de que cada provincia religiosa podía seguir administrando las dos doctrinas que prefiriera, concretamente las dos más ricas, bajo la condición de que estuvieran al cargo de un convento cuya cifra mínima de moradores fuera de ocho religiosos. Finalmente, en 1767 se ordenó que las doctrinas de los religiosos fueran encomendándose al clero secular conforme fueran quedando vacantes.

Al número de casas que los agustinos se vieron obligados a cerrar en virtud de estas Reales Órdenes, ya aludido anteriormente, puede añadirse ahora, por vía de ejemplo, que la provincia de Michoacán tuvo que renunciar a un total de 28 doctrinas.

5. *Labor civilizadora*

Uno de los detalles que más llaman la atención al leer las crónicas agustinianas de México es la importancia que sus autores le dan a la buena disposición de los poblados de indígenas que fundaban, así como al nuevo sistema de vida que los nativos emprendían en ellos.

Sin ir más lejos, el cronista Juan de Grijalva, al hablar de la primera misión agustina de Nueva España, es decir, de la de Chilapa, sorprende con este comentario inesperado: los indígenas

> formaron sus pueblos en tan buena disposición que hoy son hermosísimas ciudades y, aunque la fábrica de las casas no es muy grande, la planta de los pueblos es tan buena como si la hubieran fundado grandes artífices: con calles, plazas, entradas y salidas.

Diego Basalenque, por su parte, al hablar de cada convento dedica indefectiblemente un comentario a la mejor o peor disposición del poblado. Además, siembra su relato de breves observaciones como la de que el padre Juan Bautista lo primero que hizo hacia 1552 fue «poner en policía a los indios reduciéndolos a pueblos», la de que una de las primeras ocupaciones de los agustinos de Michoacán «fue que aprendiesen todos los oficios que son necesarios para vivir en policía»

o la de que el padre Sebastián de Trasierra dispuso el poblado de Jacona hacia 1555 «no tanto a la policía de calles y plazas cuanto a utilidad del río, y así todo se fundó a ribera de él».

En la descripción de estos poblados misionales, los cronistas agustinos le conceden especial importancia y espacio al de Tiripitío, fundado en Michoacán en 1537, porque lo consideran como algo excepcionalmente perfecto dentro de Nueva España, como el modelo de todos los restantes y como el punto de referencia para enjuiciar a los demás.

Lo primero que hicieron al llegar los agustinos a la comarca fue congregar (reducir) en un solo punto a los indígenas que vivían dispersos por los alrededores. Con ellos se formó un poblado distribuido en casas, calles y plazas. Al mismo tiempo, construyeron un acueducto de dos leguas de longitud para surtir de agua a los habitantes y para adornar con fuentes la plazas, el hospital y el convento, todas ellas rodeadas de naranjos. Las casas, las edificaban bajas, pero todas ellas con su correspondiente sala de entrada, cocina, habitaciones y, las más, hasta con oratorio.

Una vez fundado el pueblo, el principal esfuerzo de los religiosos se centró en enseñarles a los indios todos los oficios necesarios para vivir *en policía*, es decir, de una manera civilizada, para lo cual hasta llevaron maestros indígenas de otros lugares ya más avanzados culturalmente.

Entre estos oficios, enumeran los cronistas concretamente la sastrería, con lo que los nativos se aficionaron inmediatamente a vestirse al estilo español; la carpintería, la herrería, la cantería y la albañilería. De esta manera Tiripitío terminó convirtiéndose en la escuela de todos los demás poblados, lo que al mismo tiempo que su gloria constituyó también su ruina porque muchos de sus habitantes iban a enseñar sus oficios a otros pueblos y teminaban por no volver.

Sólo una vez, ordenada *la policía* del pueblo, acometieron los agustinos la edificación de la iglesia, en cuyo derredor se dispusieron los restantes edificios comunales: al sur, el convento; al este, el hospital; al norte, la escuela; al oeste, el cementerio.

En realidad, la labor civilizadora de los indígenas fue parte integrante de la evangelización de todo el continente hispanoameriano. Los agustinos de Nueva España tuvieron, en este punto, el triple mérito de no haberse quedado rezagados respecto de los demás, de haber elabo-

rado un modelo civilizador como el de Tiripitío, que no fue único pero sí excelente, y de haber contado con un buen teórico de la civilización misional en su historiador Juan de Grijalva.

Este agustino criollo, muerto en México en 1638, deja constancia expresa de que los agustinos novohispanos, además de congregar a los indígenas en poblados, «ponían sus conatos en acomodarles e ilustrarles sus repúblicas». Para ello les construían fuentes en las plazas a fin de que pudieran aprovisionarse cómodamente de agua, lo que dio por resultado que hubiera hermosos surtidores en casi todos los pueblos donde había convento. Hacían llegar desde Castilla árboles frutales, verdura, flores y ganado. Enseñaban a los indígenas a sembrar y cultivar el trigo e incluso el maíz, a pesar de que esta segunda planta ya la conocían. Los adiestraban en todos los oficios manuales, especialmente en los más necesarios para la vida del poblado.

El mismo historiador justifica el hecho de dedicar un apartado a la actividad civilizadora de sus hermanos de hábito porque a primera vista parecía ajena a su profesión de religiosos, pero en realidad no lo era toda vez que la evangelización requería una elevación puramente humana de la que carecía el nativo, de la misma manera que la gracia supone la naturaleza.

Esta elevación humana o, como se decía entonces, esta *policía* no consistía solamente en enseñar a los indios a «vivir bien, sino a vivir absolutamente». Reproduciendo sus mismas palabras, los agustinos, lo mismo que los demás evangelizadores americanos, basados en ese principio, les enseñaron a los indios «todo aquello que es necesario para la vida humana, porque la gente estaba tan inculta que ni comer sabía, ni vestirse, ni hablarse al menos con cortesía y humanidad».

El fruto, concluye Grijalva, fue que los indios terminaron compitiendo en religión y policía en toda Europa.

6. *Labor cultural*

Este mismo Juan de Grijalva, que editó su obra en 1624, afirma sin ambages que en todos los conventos que su orden tenía en Nueva España había «escuelas que caen al patio de la iglesia» en las que se enseñaba a los indígenas a leer, escribir, contar, tañer instrumentos musicales y ayudar a misa.

En este mismo sentido, el también cronista agustino Diego Basalenque, que escribía en 1673, hace alusión a «la escuela que está en el patio de la iglesia», en la que los nativos aprendían a leer, escribir y cantar.

El primer centro de esta clase parece haber sido el colegio de Santa Fe, fundado en 1535 por el agustino Juan de San Miguel, fusionado posteriormente con el Vasco de Quiroga de ese mismo nombre. En él se enseñaba a leer, escribir, canto llano y de órgano, así como el manejo de todos los instrumentos musicales para el acompañamiento de los actos litúrgicos.

Otro centro del que nos consta es el colegio del Nombre de Jesús fundado por los agustinos con anterioridad a 1537 a base de la dotación legada con ese fin por un tal Bartolomé de Morales. El colegio estuvo situado junto al convento de San Agustín de México y en él se educaban españoles e indios conjuntamente, quienes estudiaban gramática, lectura y escritura.

En todos estos centros docentes de carácter elemental, la enseñanza comenzaba a los ocho años. Los alumnos acudían a ellos después de asistir a misa y la docencia se impartía por la mañana y por la tarde. Aunque Grijalva y Basalenque no lo dicen, por otras fuentes nos consta que una parte fundamental de la enseñanza consistía también en la catequesis, bajo la forma sobre todo de *rezarla*, es decir, de cantarla.

Como nota característica de los agustinos, en sus escuelas se les daba una importancia especial a los rezos, hasta el punto de que los alumnos cantaban en ellas el *Te Deum* y por la tarde rezaban el denominado Oficio Parvo en honor de la Virgen.

Según Basalenque,

> las escuelas que nuestros padres instituyeron fue una obra muy acertada porque desde los ocho años comienzan a aprender a leer y escribir y se escogen las buenas voces para el coro y los otros quedan para el servicio del pueblo, sabiendo leer y escribir. Los hábiles y de buenas voces pasan a aprender canto llano y de órgano, en que han salido eminentes.

Aparte de estas escuelas elementales, concebidas sobre todo para los indígenas, consta que los agustinos acostumbraban a tener abiertas

para cuantos quisieran acudir a las clases, las casas de estudio destinadas para la formación de sus jóvenes religiosos, en las que enseñaban Gramática, Filosofía (Artes) y Teología.

A finales del siglo XVI, ensañaban Gramática en Tiripitío, Itzimiquilpan y Acolman; Artes o Filosofía en Yurirapúndaro y Atozpan; Artes y Teología, en Valladolid (Morelia), Guadalajara y Cuitzeo.

En 1735 contaban con cuatro lectores de Teología y dos de Artes en Puebla y con dos de Teología en Oaxaca, mientras que los conventos de Colhuacan y Clayapacan los tenían convertidos en seminarios de lenguas.

En el convento de La Habana, fundado en 1608, establecieron escuelas públicas desde un principio, las cuales seguían subsistiendo en 1654, fecha en la que enseñaban también Gramática. En 1755 había en ese convento cátedras de Gramática, Filosofía y Teología.

7. *Actividad universitaria*

La reunión en la que se tomó el acuerdo de fundar la Real y Pontificia Universidad de México en 1553, se celebró en el Real Colegio de San Pablo de la capital novohispana, perteneciente a los agustinos, en presencia de las máximas autoridades del virreinato.

Una vez fundada, los agustinos aportaron a ella ocho alumnos y sobre todo uno de los más célebres profesores de la misma, el padre Alonso de Veracruz, quien desde el primer momento se hizo cargo de la cátedra de Sagrada Escritura y a quien, un mes más tarde, se le encomendó además en propiedad la cátedra de Santo Tomás con idéntica categoría que la cátedra de Teología de Prima. El hecho, según el especialista agustino Prometeo Cerezo, no tenía precedente en la universidad española.

Aparte del profesorado en la Universidad de México de Alonso de Veracruz y otros agustinos (por ejemplo, del padre Antonio Isidro, catedrático de Sagrada Escritura de 1554 a 1557, o del padre Juan Contreras, catedrático de Filosofía desde 1587), los agustinos dispusieron también de sus propios Colegios Mayores que hoy denominaríamos Universitarios, concebidos primordialmente para estudiantes de la propia orden pero en realidad abiertos asimismo para alumnos de fuera de ella.

El primero en orden cronológico fue el de Tiripitío, donde lo estableció en 1540, pero que en 1543 se trasladó a Tacámbaro y en 1545 a Atononilco el Grande, donde dejó de existir en 1549. En él se estudiaban Artes o Filosofía y Teología. En Tiripitío asistió como alumno aventajado, el príncipe Antonio Huutzimengari, hijo del último rey indígena de Michoacán, Caltzontzin Tzintzicha, muerto en la hoguera por mandato de Nuño de Guzmán. En Tacámbaro, a ocho leguas al sur de Tiripitío, enseñó desde 1545 el padre Alonso de Veracruz, quien fundó en él una *linda* biblioteca, superior incluso a la que existía en Tiripitío.

El Real Colegio de San Pablo de México lo fundó en 1553 el mismo padre Alonso de Veracruz, con capacidad para veinte religiosos y para el estudio de la Teología y de las lenguas indígenas. En 1735 disponía de cuatro cátedras de Teología y de tres de Artes o Filosofía.

En el Colegio de San Pablo de Yuririhapúndaro, fundado en 1560 y que perduró hasta 1655, llegaron a estudiar 7.000 alumnos, de ellos el veinte por ciento agustinos, el tres por ciento del clero secular y el resto, seglares.

El de Guadalajara, erigido en 1575, llegó a formar a unos 3.000 alumnos, 2.200 de los cuales fueron ajenos a la Orden de San Agustín. En él funcionó a finales del siglo XVIII, la cátedra de Teología de la Universidad Pontificia que era el seminario diocesano.

Como índice final de la intensa actividad universitaria de los agustinos novohispanos, valga el dato de que en 1735 sólo la provincia de México contaba en su seno con veinte maestros graduados en la Universidad, cincuenta lectores (profesores) de Teología y Filosofía y veinte lectores jubilados.

8. *Actividad benéfica*

Compartiéndola con los franciscanos, los agustinos desarrollaron en Nueva España una notable actividad benéfica, especialmente en Michoacán.

Como afirma Robert Ricard, tenían hospitales en casi todos los pueblos de indios, concebidos para curar a los enfermos al mismo tiempo que para facilitar alojamiento a los viajeros y para suministrar alimentos a la población nativa.

El servicio corría a cargo, por turnos semanales, de todos los habitantes del poblado, fueran hombres o mujeres. Durante su turno, unos y otras vivían prácticamente como religiosos, sin adornos de ninguna clase, en total abstención sexual y practicando rezos propios de los religiosos a medianoche, en la madrugada y en las diferentes horas del día, los más de ellos cantados y de rodillas.

El más célebre de estos hospitales fue el de Tiripitío, rodeado de jardines y dispuesto en derredor de un patio interior convertido asimismo en un *hermoso jardín.*

Los agustinos en los países bolivarianos

Los conventos agustinos del Ecuador y Colombia, que hasta 1579 dependieron de la provincia del Perú, en esa fecha pasaron a constituir la provincia de San Miguel de Quito, de la que en 1603 se separó la de Nuestra Señora de Gracia de Nueva Granada, aunque siguieron perteneciendo a la primera los conventos de Pasto, Popayán y Cali.

Venezuela, aunque contase con una presencia agustina bastante reducida, prácticamente perteneció siempre a la provincia de Colombia, mientras que el convento de Panamá estuvo integrado siempre en la del Perú.

1. *Implantación*

Los franciscanos, los dominicos y los mercedarios se expandieron por los países bolivarianos (exceptuada Venezuela, que constituye un caso aparte) siguiendo el curso de la expansión política española y en algunas ocasiones hasta colaborando en ella.

Los agustinos no procedieron así porque su tardía llegada al Perú en 1551 les permitió implantarse libremente en un territorio que ya estaba anexionado a la Corona de Castilla.

En virtud de ello, su llegada a los países bolivarianos no se realizó desde el Perú y avanzando paulatinamente hacia el norte, sino de una manera prácticamente simultánea en Ecuador y Colombia, en cuyas respectivas capitales de Quito y Santa Fe se establecieron sin problemas en 1573 y 1575.

Con anterioridad a estas fechas, pero sin consecuencias ulteriores para la expansión de la orden, en 1527 había llegado a Coro (Venezuela) el agustino Vicente de Requejada, quien durante los años 1530-1531 acompañó al alemán Nicolás Federman en su expedición por el interior venezolano y en 1536 llegó hasta Bogotá. Este mismo Vicente de Requejada intervino en Bogotá como árbitro de las diferencias surgidas entre Nicolás Federman, Gonzalo Jiménez de Quesada y Sebastián de Belalcázar. En 1539 colaboró con el capitán Gonzalo Suárez Rendón en la fundación de Tunja, de la que fue primer párroco.

2. *Expansión*

Procediendo de una manera igual a la de Nueva España, Perú y Bolivia, los agustinos se extendieron por los países bolivarianos de un modo que se puede calificar de fulminante. La mayor parte de sus fundaciones las establecieron en el brevísimo período de los primeros treinta años siguientes a su implantación, transcurridos los cuales renunciaron a todo ulterior anhelo expansivo.

Los conventos que llegaron a establecer en estos cuatro países fueron los que se detallan en el cuadro de la página siguiente.

Como se ve, de estas 41 fundaciones, veintisiete tuvieron su origen entre 1573 y 1603, trece pertenecen al siglo XVII y solamente una al siglo XVIII.

Este impulso inicial y su rápida desaparición, probablemente obedecieron a que desde 1577 hasta 1605 se dirigieron a los países bolivarianos nada menos que un centenar y medio de religiosos procedentes directamente de España, aportación que llegó a desaparecer prácticamente a partir de 1605, porque para esas fechas los agustinos cultivaban doctrinas o parroquias de indios ya convertidos pero no misiones vivas o de indígenas sin convertir, que era donde se dirigían fundamentalmente las expediciones misioneras procedentes de España.

Se da, además, la circunstancia de que las fundaciones del siglo XVII no fueron en realidad nuevas. En su mayor parte, constituyeron una simple transformación en conventos de algunas doctrinas que venían atendiendo con anterioridad, para así burlar la orden de la Corona, impartida a mediados del siglo XVII, de que no fundaran nuevas casas.

Panamá	*Venezuela*
Panamá 1594	Mérida 1591
Colombia	San Cristóbal 1593
Bogotá (San Agustín) 1575	Gibraltar 1600
Tunja 1578	Barinas 1633
Popayán 1578	Maracaibo 1639
Cali 1578	La Grita 1652
Cartagena 1580	*Ecuador*
Leiva 1580	Quito (San Agustín) 1573
Pasto 1586	Cuenca 1576
Pamplona 1588	Latacunga 1579
Mompox 1603	Ibarra 1579
Tamamaleque 1603	Quito (San Nicolás) 1581
Uné 1603	Loja 1583
Ramariqui 1619	Quito (San Fulgencio) 1586
Otenga 1630	Guayaquil 1588
Vélez 1631	Riobamba 1590
Ocaña 1632	Sichos siglo XVI
Chameza 1656	Malque siglo XVI
Río de Oro (Borotaré) 1659	Túquerra sin fecha
Chiquinquirá 1659	Quito (Santa Catalina) 1652
Bogotá (Santa Catalina) 1662	
Muzo 1678	
Bogotá (San Miguel) 1732	

De estos conventos, los de Barinas y Muzo desaparecieron en 1774; el de Gibraltar, situado al noroeste de Mérida a orillas del lago Maracaibo, fue cerrado por orden de la autoridad civil en 1775; el de Maracaibo dejó de existir en 1791 y el de San Cristóbal, en el extremo suroccidental de Venezuela, en 1794. Los de Cartagena, Mérida, Leiva, Mompox y Tunja se cerraron en 1821.

Con ello se da la nueva y original circunstancia de que las fundaciones agustinas fueron menos en la segunda parte del siglo XVIII que en tiempos anteriores.

Sobre el convento de Santa Fe, se hablará más adelante al referirnos al Colegio de San Miguel. El de Tunja fue desde su comienzo Estudio de Filosofía y Teología para estudiantes de la orden, materias a las que durante algún tiempo se añadieron los estudios de Gramática. El de Cartagena, fundado para que sirviera de lugar de alojamiento a los religiosos que se dirigían o regresaban del interior de Colombia, contó con lectores o profesores de Casos de Conciencia (Moral) des-

de 1621. Además, desde 1663 fue casa de estudios para los miembros de la orden. Del Colegio de Santa Catalina se hablará al abordar el tema de la actividad universitaria.

3. *Labor pastoral*

Si se tiene en cuenta que la mayor parte de los conventos agustinos estuvieron situados en ciudades hispano-criollas, ya cabe suponer que una de sus principales actividades consistió en el ejercicio del ministerio pastoral entre la población blanca y entre los indígenas residentes en esas ciudades o en su alfoz, en su mayoría ya cristianos en el momento en el que estos religiosos se establecieron en ellas.

Estos mismos conventos se convirtieron en centros de irradiación pastoral entre los nativos de las comarcas circundantes de la población hispano-criolla en la que estaban situados, comarcas a las que atendían espiritualmente mediante la administración de las doctrinas o parroquias de indios.

A base de este sistema, que en el caso de Venezuela nos es perfectamente conocido gracias a los estudios del historiador agustino padre Fernando Campo del Pozo, sabemos por ejemplo que en dicha nación adoctrinaron, junto con otras órdenes religiosas, casi todo el territorio de los actuales Estados andinos de Táchira y Mérida, parte de la cuenca del lago Maracaibo y del Estado de Barinas, más las cuencas de los ríos Apure, Arauca y Orinoco. Las etnias indígenas atendidas por ellos sumaban un total de setenta.

Este mismo historiador calcula en 300 los agustinos que trabajaron en Venezuela, en unos 20.000 kilómetros cuadrados en el área que cultivaron en el siglo XVI, la que probablemente se duplicó y hasta triplicó en los siglos XVII y XVIII, y en 70 las tribus evangelizadas.

Descendiendo a cada convento concreto, el de Mérida atendió desde sus mismos comienzos en 1591 a cuatro doctrinas, a las que posteriormente se añadieron una docena más, integradas por unos dieciséis poblados, las que conservó hasta el siglo XVII. El de San Cristóbal atendió la doctrina de Táriba hasta bien entrado el siglo XVII, las de Capacho y Cúcuta (esta última, en Colombia) hasta bien entrado el siglo XVIII y las de Quebradahonda, Tabuco, Tequia, Carcasí, Ten y Sabanalarga, en las riberas del río Torbes. El de Gibraltar tuvo enco-

mendadas hasta mediados del siglo XVII cinco doctrinas de la cuenca de los ríos San Pedro y Santa Ana, mientras que el de Maracaibo se hizo cargo de otras al sureste de la ciudad y el de Barinas (hoy Barinitas) de las situadas entre tres etnias indígenas.

En Colombia, además de las quince doctrinas que el arzobispo de Santa Fe les entregó en 1584-1585, consta que el convento de Bogotá atendía 30 hacia 1580; el de Tunja, doce en 1586; el de Cali, una en 1580; el de Otengá, seis en 1639; y el de Ocaña, varias en 1632.

En Ecuador y en 1612, el convento de Loja administraba dos; el de Latacumba, otras dos; el de Túquerres, una. Durante los años transcurridos entre 1557 y 1628, los agustinos atendieron en esta nación 17 doctrinas. El único convento que no parece haber ejercido este ministerio pastoral entre los indios es el de Cuenca.

Según el mismo padre Fernando Campo del Pozo, el método catequétido utilizado por los agustinos se basa en la obra *De cathechizandis rubidus* de San Agustín, cuya influencia se nota además en algunos catecismos americanos.

Como instrumentos de evangelización más concretos, en unas ocasiones se valían del catecismo elaborado por el agustino Agustín de la Coruña, obispo de Popayán, y de las instrucciones impartidas por los Concilios Provinciales de Lima.

Los propios agustinos elaboraron catecismos concebidos específicamente para sus hermanos de hábito y redactados en lengua indígena.

Así, por ejemplo, el padre Vicente Mallol compuso hacia 1603 un *Catecismo en lengua chibcha* del que el especialista en esa lengua, el también agustino padre Franciso de Orejuela, afirmaba que «era muy elegante y provechoso para enseñar a los dichos naturales a ser cristianos, acomodado con su lenguaje y capacidad y por términos muy breves y pulidos». Además de este catecismo chibcha, los agustinos dispusieron también para su labor, de otro compuesto por el propio padre Orejuela, de una traducción al idioma muisca del *Tercer Catecismo* del III Concilio de Lima elaborado a finales del siglo XVII por el padre Carlos Félix Bonilla, de una *Doctrina cristiana* y de una *Confesión de la fe,* en lengua sáliva, del padre Pedro de la Trinidad Cuervo, que vivió en la segunda parte del siglo XVIII, y de un *Catecismo en lengua tuneba* de finales de ese mismo siglo.

4. *Labor misional*

La labor pastoral en las doctrinas, acabada de aludir, se simultaneaba muchas veces con la actividad propiamente evangelizadora o de conversión al cristianismo de los indígenas que permanecían en la infidelidad.

La distinción entre una labor y otra resulta muchas veces imposible de establecer porque los propios misioneros y los historiadores de la orden tampoco paran mientes en ello.

En el caso concreto de estos países bolivarianos, esta labor propiamente misional de los agustinos sólo aparece clara, en cuanto distinta de la ejercida en las doctrinas, en una serie de territorios concretos confiados a ellos a lo largo de los siglos XVII y XVIII.

Mezcla de doctrinas y de misiones fueron la de los Nucuchíes y Mucurubá, así como la de Aricagua, Mucutuy y Mucuchachi, atendidas por el convento de Mérida desde finales del siglo XVI y que perduraron a su cargo hasta finales del XVIII.

Territorios específicamente misionales, en los que estos religiosos comenzaron por tratar de convertir al cristianismo a los indígenas y que posteriormente se convirtieron en parroquias de indios, fueron la misión del Apure de los tunebos, en Venezuela; la de Neiva y Timaná, así como la de los acanayutos de Valledupar, en Colombia; y la de los yumbos, en Ecuador.

a) La misión del Apure no pasó de un simple intento de evangelización protagonizado por el agustino padre Gaspar de Licona y Gamboa, quien en 1651 acompañó al capitán Ochagabía en la exploración de dicho río. El padre Licona llegó a bautizar a 176 indígenas, pero en 1654 tuvo que abandonar el territorio por orden de los superiores.

b) La misión o prefectura de los tunebos fue una prolongación de la doctrina del río Torbes, en la cuenca del Orinoco. Los agustinos se hicieron cargo de ella en 1729 con el carácter de prefectura. A su frente estuvieron once prefectos desde 1729 hasta 1818.

c) De la misión de Neiva y Timaná se hicieron cargo los agustinos en 1704 y de la de los acanayutos de Valledupar a comienzos de ese mismo siglo. La primera la mantuvieron hasta la independencia; la segunda, hasta 1761.

d) Sobre la misión de los yumbos solamente se conoce su existencia en el siglo XVII.

Para esta su actividad evangelizadora, los agustinos se valieron de los mismos instrumentos catequísticos ya aludidos al hablar de su labor pastoral entre los indígenas.

A ellos cabe añadir la *Escuela de la mejor ciencia para enseñar a los infieles* y la *Doctrina cristiana,* traducciones de sendas obras de San Carlos Borromeo, así como *Del misionario instruido en su ministerio,* del padre Francisco Romero, agustino peruano que desde 1689 evangelizó entre los indios de Timaná, Sierra Nevada de Santa Marta y La Guajira.

5. *Cultivo de las lenguas indígenas*

Íntimamente asociado a la actividad pastoral y misional entre los nativos americanos, está el aspecto del cultivo de los idiomas indígenas por los agustinos.

La norma general en toda América fue que los evangelizadores aprendiesen la lengua de sus evangelizados como medio insustituible de evangelización y que los doctrineros fueran examinados de la misma antes de tomar posesión de sus doctrinas.

A este respecto, lo agustinos fundaron en el convento máximo de Bogotá en 1582 una cátedra de lengua chibcha o muisca, a la que tenían qu asistir los religiosos que se destinaban a las doctrinas, así como los estudiantes del Colegio de San Miguel que funcionaba dentro de ese mismo convento. El curso solía durar dos años.

El padre Fernando Campo del Pozo, especialista en este tema, inserta dos de las fórmulas utilizadas por los agustinos de los países bolivarianos en el momento de hacerse cargo de una doctrina, en las cuales se hace especial hincapié en el conocimiento de la lengua.

La fórmula utilizada por el superior de la orden para presentar a un religioso al preceptivo examen de lengua indígena antes de ser nombrado doctrinero era:

> A V. A. digo que, en conformidad con las ordenanzas de S. M. y autos proveidos por esta Real Audiencia, presento y expongo al padre

fray Fulano, hijo patrimonial, para el examen de lengua. A V. Alteza pido y suplico mande señalar, etc.

El formulario utilizado para la presentación del candidato a doctrinero decía:

A V. Alteza digo, en conformidad con las ordenanzas de S. M. en razón de los ministros de las doctrinas, presento ante V. Alteza al padre fray Fulano para la doctrina de tal pueblo. Habla lo suficiente para la administración de los sacramentos (o también: «En lengua aprobada por el tal fulano, que vio, etc.»). A V. Alteza pido y suplico haya al dicho religioso por presentado para tal doctrina y colado por el real patronazgo y que se les dé título en forma.

De los 323 agustinos que llegaron a trabajar en Venezuela entre 1527 y 1827, 165 dominaron uno o más idiomas indígenas, frente a 158 que los ignoraron.

En el campo de la producción lingüística y además de los catecismos elaborados en lenguas indígenas ya aludidos anteriormente, se conoce la existencia de las siguientes obras de agustinos: *Arte de la lengua sáliva,* del padre Pedro de la Trinidad Cuervo (1783-1841); *Gramática y Vocavulario en lengua chibcha* del padre Francisco Orejuela, de finales del siglo XVI y comienzos del XVII; *Arte de la lengua sáliva según el método más fácil a que se pudo reducir el idioma después de muchas correcciones,* eleborado en 1790 por el padre Diego Francisco Padilla; *Vocabulario en lengua chibcha,* del padre Juan Ramírez, de la primera mitad del siglo XVII.

6. *Labor cultural*

Como dice el historiador agustino Nicolás Concetti refiriéndose al Ecuador, «cada convento era una escuela primaria y un colegio, como sucedía hasta 1631 en Popayán, Pasto, Cuenca, Loja, Latacunga, Guayaquil y Riobamba».

En Venezuela consta que el convento de Mérida tuvo escuelas elementales para indios y españoles y que el de Barinas mantenía una escuela de Gramática en 1633.

Refiriéndose a Colombia, el historiador agustino padre Ángel Aguirre distingue tres clases de escuelas.

En primer lugar, las elementales de agricultura, denominadas también prediales o rurales, en las que uno o dos agustinos del convento o doctrina local enseñaban a los indígenas el uso de los aperos de labranza, así como el modo de cultivar el trigo, la vid, el olivo o los árboles frutales.

En segundo lugar las escuelas o talleres artesanales, en las que los indígenas aprendían la lectura, escritura, catecismo, vagueado de la lana y lavado, cardado, hilado, tinturado y tejido de la misma, de las que son un ejemplo las existentes en las doctrinas de El Cacho y Sigchos.

Finalmente, la escuela artesanal de nivel medio del convento de Santa Catalina de Quito, en la que se ensañaba a los indios, mestizos y negros libres, el tallado de la madera, la cantería, la platería, el laminado del oro y de la plata, la pintura, el dorado y el forjado del hierro.

En este mismo convento, se daban también clases de Gramática, Lengua latina y Religión a los habitantes de la ciudad, especialmente a los más próximos al convento de San Miguel.

Consta asimismo que en los conventos de Mérida, Bogotá, Leiva (desde 1603), Trunja, Cartagena y Pamplona hubo escuelas de Gramática y a veces y simultáneamente de Artes.

En Barinas hubo escuela elemental en la que se enseñaba el catecismo, así como la lectura y la escritura.

7. *Actividad universitaria*

Los agustinos regentaron en los países bolivarianos las Universidades de San Fulgencio de Quito y de San Nicolás de Bari de Santa Fe de Bogotá, más el Colegio de Santa Catalina de Quito.

a) La Universidad de San Fulgencio nació de la transformación en tal por el papa Sixto V en 1586 del Colegio de San Nicolás de Tolentino, que los agustinos habían fundado en 1581 como centro de estudios superiores de la propia orden.

El papa la destinó para el estudio de la Teología, Derecho Canónico y Artes Liberales, más cuantas otras ciencias considerasen convenientes los religiosos.

Estuvo abierta, en primer lugar, para los propios agustinos, pero también asistían a ella miembros del clero diocesano, religiosos de otras órdenes e incluso laicos.

Dado su carácter de auténtica Universidad Pontificia, otorgaba los grados de bachiller, licenciado, doctor y maestro en la respectiva especialidad.

En 1652 fundaron los agustinos en la misma ciudad de Quito el Colegio de Santa Catalina, definido por un historiador de la orden como «plantel y pórtico para ingresar en la Universidad de San Fulgencio».

b) La Universidad de San Nicolás de Bari o Mira nació de la elevación a centro universitario del Estudio General que los agustinos tenían desde 1603 en el convento de San Agustín de Bogotá, efectuada por el papa Inocencio XII en 1694. La nueva Universidad comenzó a funcionar con el carácter de tal en 1696, su mayor apogeo lo resgistró de 1732 a 1775, es decir durante la existencia en ella del Colegio de San Miguel, y dejó de existir en 1861.

La Universidad estuvo ubicada en el mismo convento santafereño de San Agustín hasta 1732. En esta fecha se trasladó a otro edificio aparte de la misma ciudad. En 1775 volvió a asentarse en el convento de San Agustín, porque la falta de fondos obligó a los agustinos a cerrar y vender el Colegio de San Miguel.

El alumnado estuvo compuesto por estudiantes agustinos exclusivamente, pues el centro fue Universidad Pontificia pero únicamente para los agustinos.

En ella existieron desde el primer momento las cátedras de Teología de Prima y Vísperas, más la de Artes o Filosofía. Posteriormente se adicionaron a ellas la de Tercio o Teología Moral, en 1753 la de Sagrada Escritura y en 1773 la de Instituciones o Derecho Canónico. Desde 1776 se comenzó a enseñar en ella la denominada Filosofía Nueva, que estuvo antecedida por la enseñanza de las Matemáticas y de la Astronomía desde comienzos del siglo XVIII.

Los estudios teológicos duraban cuatro o cinco cursos, los filosóficos uno menos.

La dirección académica corría al cargo del rector, cuyo mandato osciló entre tres y cuatro años (hubo 29 entre 1699 y 1861) y cuya elección la realizaban los Capítulos Provinciales. Con él colaboraban el vicerrector, el regente y el maestro de Estudios.

El profesorado estaba compuesto por los lectores, todos ellos agustinos, quienes accedían al puesto por oposición.

Los grados conferidos eran los de bachiller, licenciado y doctor, pero no el de maestro, reservado para la Universidad Real.

Los agustinos en el Perú

Durante la época española, el trasvase de una orden religiosa a América tuvo lugar las más de la veces por iniciativa de la propia orden, representada bien por sus superiores bien por alguno o algunos de sus miembros. Por su parte, el desplazamiento de los misioneros al Nuevo Mundo obedeció como norma a un previo ofrecimiento espontáneo de los aspirantes a evangelizadores.

En el caso de los primeros agustinos que se dirigieron al Perú, este proceso se planteó sobre bases distintas.

1. *Implantación*

La implantación de esta orden en dicha región parece haber obedecido al precepto expreso en este sentido, del emperador Carlos V y del general agustino Jerónimo Seripando.

Obedeciendo órdenes de los mismos, el provincial agustino de España, padre Francisco Serrano, escogió a los doce religiosos que, «como los Doce Apóstoles», deberían integrar la expedición inicial. Además, inducido probablemente por la circunstancia de que en ese momento se estaba librando en el Perú la tercera de las cuatro guerras civiles que llegó a padecer la región, mientras se organizaba el viaje de los doce seleccionados por el mismo provincial, destacó en Lima al padre Agustín de la Santísima Trinidad para que les preparase la llegada.

Este último murió antes de que el 1 de junio de 1551 entraran solemnemente en Lima los que el cronista Bernardo de Torres calificaba en 1657 de «doce apostólicos varones, dignos de inmortal memoria»: los padres Andrés de Salazar, Antonio Lozano, Juan de San Pedro, Jerónimo Meléndez, Diego Palomino, Pedro Cepeda, Andrés de Ortega, Juan del Canto, Juan Chamorro, Francisco de Frías, Juan Ramírez y el estudiante Baltasar Melgarejo.

De ellos diría la Audiencia de Lima en 1552 que

> la ciudad se ha holgado mucho con el fundamento de ella y es frecuentada de mucha gente, así españoles como naturales, que a los sermones y doctrina que en ella se predican concurren.

Estos doce primeros agustinos llegados al Perú ofrecen dos notas que merecen recogerse.

La primera es las instrucciones que se les impartieron, género muy frecuente entre las órdenes religiosas cuando sus miembros acometían una iniciativa nueva y más concretamente la evangelización de un nuevo territorio.

Según el clásico historiador de la Orden de San Agustín en el Perú, padre Antonio de la Calancha, estos agustinos deberían observar una ejemplaridad especial para apoyar con su conducta lo que predicaban a los indios; deberían estar dispuestos a sufrir todas las penalidades, incluido el martirio, puesto que habían renunciado a todo para difundir el evangelio; procurarían demostrar ante los indígenas que no perseguían intereses materiales; no podrían invitar ni ser invitados a comer por los colonos españoles ni por los nativos para evitar toda sensación de placer.

Vivirían de las limosnas que se les diesen, sin aceptar ninguna subvención de los encomenderos o de la Corona; para los desplazamientos en que las necesitasen, utilizarían cabalgaduras prestadas, ya que no prodrían tenerlas propias; se procurarían acomodar a la idiosincrasia de los indígenas; harían de padres, mediadores y enfermeros para con los nativos, de los que no se podrían valer para su servicio; además de evangelizar a los indios, les enseñarían a leer, escribir, cantar y a ejercer los oficios necesarios para la vida en los poblados, como la pintura, platería, sastrería y demás artes manuales.

Finalmente, procurarían congregar a los indios en poblados, persuadirles de la falsedad de su paganismo, intruirlos convenientemente en el cristianismo y prestigiar el culto mediante la formación de coros que los acompañaran con canto llano, órgano, flautas y demás instrumentos musicales.

Estas instrucciones representan un compendio de metodología misional cuyo interés no radica en su novedad, de la que carecen dentro del ámbito americano, sino en el espíritu que las informa, es decir, en

la preocupación de los agustinos por acertar en su cometido evangelizador.

Esta misma preocupación vuelve a aflorar en la segunda de las notas aludidas anteriormente. A los tres meses de la llegada de estos doce primeros agustinos a Lima, llegó también a la ciudad el nuevo virrey del Perú, don Antonio de Mendoza, procedente de México.

Para nuestro caso, lo sintomático es que con el nuevo virrey llegaron también al Perú su confesor y consejero el agustino padre Juan Estacio, junto con su compañero, el padre Juan de la Magdalena. El viaje lo realizaron por orden de los provinciales de México y de Castilla para que, en afirmación del cronista Bernardo de Torres,

> como experimentados en la Nueva España pudiesen instruir y adiestrar a los doce del Perú en la forma de predicar y enseñar a los indios y en las demás funciones necesarias para el ministerio apostólico.

El cronista, imbuido en la ya aludida mentalidad de procurar imitar a Jesucristo y sus Doce Apóstoles, apostilla que la llegada de estos dos nuevos religiosos al Perú representó para los primeros doce agustinos algo así como la asociación de San Pablo y de San Bernabé a los Doce Apóstoles de Jesucristo.

Al margen de esta interpretación, que no deja de ser un tanto forzada, la asesoría misional de esos dos agustinos llegados de Nueva España al Perú para compensar la falta de experiencia de los doce primeros, representa una iniciativa que no es original ni exclusiva de los agustinos, pero sí una de las pocas muestras concretas que se conocen a este respecto.

2. *Expansión*

Inducidos por su intenso espíritu evangelizador, los primeros agustinos del Perú, una vez asentados en Lima, orientaron su primer despliegue hacia el campo misional y precisamente hacia el extremo septentrional de la actual república peruana. Allí, en la región de Trujillo, iniciaron en el mismo año de 1554 la labor evangelizadora desde sus conventos de Huamachuco, Cajabamba y Chachapoyas. Los dos

primeros subsistirían hasta 1770 y 1780, respectivamente, mientras que el tercero no perduró más que hasta 1567.

Tras ceder a la comprensible tentación de establecerse en ciudades como Trujillo (1558) y Cuzco (1560), en esta última fecha ampliaron la labor misional iniciada en 1554 asentándose en Conchucos y Laymebamba, y poco después en Pacasmayo (1563), Huambos (1565) y Clisa (1567), siempre en el extremo septentrional del Perú.

A partir de 1570, sin abondonar el norte, iniciaron desde el Cuzco su expansión por el centro y el sur peruanos, pero con la nueva característica de preferir las ciudades hispano-criollas a los poblados de indios. Así, a lo largo de los últimos treinta años del siglo XVI, se van asentando sucesivamente en Arequipa (1574), Ica (1583), Saña (1584), Huánuco (1584), Pisco (1584), Cañete (1587) y Callao (1595), al mismo tiempo que en los poblados indígenas de Cotabamba (1570), Abancay (1575) y Nazca (1587), los dos primeros en la región del Cuzco.

A comienzos del siglo XVII, empiezan a complementar las fundaciones anteriores con otras nuevas que van rellenando los espacios dejados hasta entonces vacíos en el centro y en el sur del territorio, mediante un proceso de expansión especialmente acusado entre 1606 y 1610 debido a las entregas que se les hicieron de numerosas doctrinas.

He aquí, en síntesis, los principales lugares de asentamiento de los agustinos peruanos, cada uno de los cuales representa además un foco de actividad por las regiones vecinas.

Año	Lugar	Año	Lugar
1551	Lima (San Agustín)	1587	Nazca
1554-1770	Huamachuco	1587	Chusgón
1554-1780	Cajabamba	1595-1746	Callao
1554-1577	Chachapoyas	1598	Lima (San Ildefonso)
1558	Trujillo	Siglo XVII	Chuquibamba
1559-1759	Toledo	1606	Supe
1560	Cuzco	1606	Talambo
1560-1567	Laymebamba	1606	Otusco
1563	Pacasmayo	1610	Jejetepeque
1565-1567	Huambos	1610-1674	San Pedro Lloc
1567-1793	Clisa	1610	Sinsicap
1570-1770	Cotabamba	1610	Chapén
1574	Arequipa	1610	Morupe
1575-1577	Abancay	1617	Huancavelica
1583	Ica	1618	Lima (Nuestra Señora de la
1584	Huánuco	1618	Guía)
1584	Saña	1620	La Ligua
1587	Cañete		Huamanga (Ayacucho)

En estos conventos se pueden distinguir cuatro categorías.

San Agustín de Lima constituía un caso especial por estar situado en la capital del virreinato, por ser el centro neurálgico de la provincia agustiniana y por albergar un Estudio General. En 1589 y 1598 residían en él 110 religiosos, 40 de ellos estudiantes de Gramática, Artes y Teología.

Un segundo grupo de casas estuvo constituido por los conventos que por su situación o por ser también centros de estudio albergaban una comunidad numerosa, menos que la de San Agustín de Lima pero mayor que las de otros. A él pertenecían los del Cuzco, con 50 religiosos en 1612, Pacasmayo, con 52, y Trujillo, con 25.

A la tercera clase pertenecían los restantes conventos situados en distintas ciudades hispano-criollas, como Callao, Arequipa, Huánuco, Cañete e Ica, cuya comunidad solía oscilar entre diez y quince miembros.

Los ubicados en pueblos de indios solían estar habitados por un número de religiosos inferior a diez.

Según el historiador agustino padre Avencio Villarejo, entre 1573 y 1620 profesaron en el convento de San Agustín de Lima nada menos que 569 religiosos, de los que 157 no perduraron. A ellos hay que añadir los que emitieron sus votos en otras casas de noviciado de esta misma provincia agustiniana, como Trujillo, Cuzco, Arequipa y Pacasmayo.

Descendiendo a momentos concretos, el número de agustinos en 1579 debía de ser muy elevado toda vez que en el Capítulo Provincial de esa fecha se ordenó suspender la fundación de nuevos conventos debido al exceso de personal y se separó de la provincia peruana la de San Miguel de Quito.

Según el cronista agustino Juan Martín Maldonado, la orden contaba en el Perú en 1551 con 36 conventos, casi 40 doctrinas y unos 850 religiosos. Por Bernardo de Torres sabemos que por esas mismas fechas los criollos superaban en número a los peninsulares, cuya cifra era de unos 105, entre los que abundaban especialmente los hermanos legos, más numerosos entre los peninsulares que entre los criollos.

Sabemos también que en 1701 los religiosos integrados en esta misma provincia agustiniana del Perú, es decir, los existentes en las actuales Perú y Bolivia, sumaban un total aproximado de 1.400.

3. *Labor pastoral*

Como sucede en todas las órdenes religiosas de América, en todas las partes del continente, los agustinos realizaron una doble actividad pastoral, según se tratara de los que residían en las ciudades hispano-criollas o de los que lo hacían en poblados indígenas.

Los residentes en los conventos de Lima, Trujillo, Callao, Huánuco, Saña, Cañete, Cuzco, Arequipa e Ica, se dedicaron principalmente a atender a los españoles y criollos mediante el ejercicio de los ministerios de la predicación, administración de sacramentos y celebración de los actos de culto, ministerios que resplandecieron, sobre todo el convento-santuario de Guadalupe de Pacasmayo.

Esta misma fue la actividad, pero con los matices propios de las circunstancias, ejercida por los religiosos para con los indígenas que vivían en esas mismas ciudades y sobre todo, entre los nativos a los que atendían en calidad de doctrineros o párrocos de indios.

En este último caso, la dificultad estriba en distinguir el momento en que el ejercicio del ministerio era de carácter pastoral, por tratarse de indígenas ya convertidos al cristianismo, o de índole misional, debido a que esos indígenas aún no eran cristianos.

Dado el momento de su llegada al Perú, los lugares en que se asentaron y el proceso de cristianización del territorio (el mismo provincial agustino afirmaba en 1566 que «casi todos los de este reino son bautizados», aunque adolecían de muchas deficiencias), la labor de los agustinos entre la población indígena parece haber tenido un carácter predominantemente pastoral, pero con el matiz de que esos nativos, ya convertidos al cristianismo, todavía estaban muy necesitados de profundizar en él.

En este sentido puede afirmarse que, en relación con los indios, los agustinos peruanos fueron más bien doctrineros que misioneros.

Estas doctrinas estuvieron agrupadas en derredor de los principales conventos, razón por la cual abundaron especialmente en el radio de acción de las casas establecidas en Trujillo, Huánuco, Cañete, Ica, Cuzco y Arequipa.

En cuanto al número, en 1587 los agustinos peruanos atendían, en número de 32, a 31 pueblos de indios, habitados por unos 46.500 nativos. En 1612 administraban unas veinticinco doctrinas, cada una de ellas compuesta por un mayor o menor número de poblados más

pequeños y diseminados por la comarca. Los doctrineros agustinos que las atendían sumaban un total aproximado de cuarenta.

Cronológicamente, esta labor de doctrinero o párroco de indios, intensa durante la segunda mitad del siglo XVI y primeros años del XVII, fue decayendo cada vez más debido a que el paulatino aumento del clero secular permitió a los obispos ir prescindiendo cada vez más, de los religiosos en la administración de unos curatos que eran apetecidos de todos por constituir un medio de vida consistente en el *sínodo* o subvención de que estaban dotados.

Los propios cronistas agustinos informan de que durante el provincialato del futuro obispo Luis López de Solís, es decir, entre 1571-1575 y 1583-1587, la orden renunció a veinticinco doctrinas, precisamente a las más pingües, como las de Cochuncos, reservándose las de Cotabamba y Huamachuco. La renuncia y su consiguiente entrega al clero secular, obedeció al deseo de que los religiosos vivieran más en conformidad con el propio sistema de vida.

Aquilatando más, las de Huambos pasaron al clero secular en 1563, las de Chachapoyas y de Laymebamba en 1567, las de Conchucos en 1584. En cambio, las de Huamachuco y Cotabamba permanecieron en manos de los agustinos hasta 1770, las de Abancay hasta 1777 y las de Clisa hasta 1793.

Bernardo de Torres que escribía en 1657, afirma refiriéndose a 1615:

> Habíamos ya reducido grandes provincias y cogido en ellas fertilísimas cosechas de almas. Teniéndolas ya bien instruidas en las materias de fe y en la policía cristiana y parecía que no nos quedaba hacer de nuevo porque eran muy buenos cristianos los indios de nuestro cargo en las nobles provincias de Guamachucos, Conchucos... Cotabambas....

La utilización del término *reducir* para describir la labor realizada por los agustinos, suele equivaler en estos casos al de *convertir* al cristianismo. En tal supuesto, la actividad de los agustinos peruanos comenzó siendo misional para con el tiempo transformarse en pastoral.

Sin embargo, por las razones indicadas anteriormente, lo más probable parece ser que los agustinos en sus relaciones con los indios fueron predominantemente doctrineros y que si Torres alude a una labor

evangelizadora o misional lo hace porque el cristinismo de los indígenas y los doctrineros se encontraba todavía en una etapa muy insuficiente.

De hecho, en lo que más insisten los primeros religiosos al hablar de su labor, es el esfuerzo que les supuso anular a los hechiceros y desterrar la idolatría de unos indios que ya estaban bautizados.

4. *Labor misional*

Aparte de lo que tuviera de misional acabado de indicar, los agustinos peruanos ejercieron una actividad nítida y plenamente evangelizadora, aunque cuantitativamente restringida, en Vicalbamba, entre los mainas del Marañón y entre los ninarvas del Apurímac.

A Vicalbamba, región situada al noroeste del Cuzco, fueron destinados en el Capítulo Provincial de 1566 los padres Diego Ortiz, Juan del Canto y Marcos García. Éste, que ya había estado allí pocos meses antes de ese mismo año, había convertido al cristianismo a Tito Cusi Yupanqui, hermano de Sairi Túpac, rebelado contra la Corona española en 1562, así como de Túpac Amaru, que sucedió a Tito Cusi Yupanqui en la rebelión hasta que fue ejecutado por el virrey don Francisco de Toledo en 1572. Tito Cusi Yupanqui aborrecía al padre Marcos García porque, habiendo apostatado, el agustino le reprendía públicamente su apostasía, poligamia y embriaguez. El padre Ortiz edificó con licencia del inca una casa y capilla en Guarancalla, pero cayó en desgracia del inca por reprenderle también públicamente. El inca llevó a Vicalbamba al padre Ortiz y el padre García. Éstos volvieron al pueblo de Puquiura, donde bautizaron algunos indios. El inca desterró de Vicalbamba al padre García.

Muerto Tito Cusi Yupanqui de apoplegía, los indígenas torturaron al padre Ortiz para que resucitara a su monarca, hasta que le dieron muerte de un hachazo en 1568.

Con ello desapareció esta misión.

En Mainas, y más concretamente en Borja, ciudad septentrional peruana situada en la margen izquierda del bajo Marañón fundada por Diego Vaca de Vela en 1616, permanecieron desde ese momento durante algún tiempo algunos agustinos evangelizando a los indígenas de los alrededores.

Esta presencia agustiniana fue el antecedente de lo que después sería la próspera misión de Mainas de la Compañía de Jesús. Sin embargo, dentro de la Orden de San Agustín pasó tan desapercibida que ni siquiera aluden a ella los cronistas de la orden, contemporáneos de los acontecimientos que se narran, como Antonio de la Calancha o Bernardo de Torres.

La misión de los ninarvas fue iniciada en 1684 por el padre José Espinosa, hasta entonces catedrático de Vísperas de la Universidad agustiniana de San Ildefonso. Él y un total de otros ocho agustinos que se le ofrecieron más tarde, exploraron la abrupta región por la que discurre el Apurímac medio, en la que en plena selva llegaron a fundar dos poblados estables.

Su labor de lenta pero firme evangelización se vio repentinamente truncada en 1703 ante una rebelión llevada a cabo por los indios, en la que perdieron la vida el agustino Agustín Hurtado y cinco indígenas cristianos.

El padre Espinosa, que había muerto en 1694, dejó manuscrito un *Arte del idioma de los ninarvas.*

5. *Labor civilizadora*

Anotamos anteriormente que entre las instrucciones entregadas a los primeros agustinos que llegaron a Lima en 1551, figuraban las de que les enseñaran a los indios a leer, escribir, cantar y ejercer los oficios o artes manuales necesarios para la vida en los poblados en que deberían congregar a los indígenas.

Los historiadores agustinos del Perú no le prestan a este aspecto de la actividad de su orden la misma atención que los de Nueva España. De todas maneras, cabe espigar algunos testimonios que reflejan en los agustinos peruanos un proceder idéntico al de sus hermanos novohispanos y que coincide con el de todos los evangelizadores americanos.

Uno de los testimonios más explícitos en este sentido es el pasaje con el que el cronista Antonio de la Calancha describe, en 1639, la labor realizada por los padres Antonio Lozano, Juan de San Pedro y Juan Ramírez, miembros de la expedición de los siete agustinos que implantaron la orden en el Perú en 1551.

De ellos dice que

> estos tres ordenaron la policía a los indios y en su conversión las siguientes cosas: que durmiesen en alto sobre barbacoas, porque dormían como bestias en los suelos; que se cubriesen lo interior de sus carnes para más salud y mejor modestia; que en el modo de comer, conversar y vestir, ya que no se igualasen a los españoles, los imitasen levantándose algo del trato abatido con que se criaban; fundaron en todos los pueblos de aquella dilatada provincia, Huamachuco, unas estancias de ganado menor para sustento de los pobres.

Acto seguido añade que

> fundaron hospitales en todos los pueblos y mandaron que hubiese médico en cada uno, aunque tienen pocas enfermedades. Éstas y otras muchas cosas que hoy se guardan estableció el padre Juan Ramírez y sus compañeros y lo mismo se introdujo en todo el Perú a imitación suya.

En efecto, al igual que estos tres destacados misioneros, otros procedieron también de manera similar. Los que trabajaban en Laymebamba y Conchucos hacia 1560 congregaron a los nativos en poblados y los iniciaron el la *policía cristiana*. El padre Diego Ortiz, destinado en Vilcabamba, hacia 1568 enseñaba «a leer y escribir en nuestra lengua a los muchachos» y tenía su residencia convertida en hospital. Al mismo Bernardo de Torres le hemos visto decir anteriormente, que para 1615 los agustinos tenían ya «bien instruidas en las materias de la fe y en la policía cristiana» las provincias que se les habían encomendado.

Otro dato concreto en este mismo sentido es el de que en 1584, junto con el convento, los agustinos fundaron en Huánuco una escuela para enseñarle «latinidad y virtud a los naturales de la ciudad y a los que allí concurriesen para que la juventud aprendiese letras y virtudes».

6. *Actividad universitaria*

Según el historiador agustino padre Avencio Villarejo, al finalizar el siglo XVI, con el abandono de las doctrinas, comienza la etapa cultural de la provincia agustiniana del Perú que, como ya sabemos, comprendía también Bolivia.

Desde este punto de vista, el cronista Bernardo de Torres resume esta actividad enumerando catorce agustinos que regentaron cátedras en la Real Universidad de San Marcos de Lima entre los años de 1577 y 1657.

Inserta también una lista de veintidós religiosos de su orden que hasta 1657 habían escrito alguna obra sobre cualquier tema.

El exponente máximo de esta actividad agustiniana en el Perú fue el Colegio-Universidad de San Ildefonso, calificado por el mismo Torres como el primer Colegio de Regulares fundado en Lima y «uno de los ateneos que más han ennoblecido este reino peruano y su opulentísima corte de Lima después de su Real Academia».

Su fundación data de 1598, fecha desde la cual ya pudo otorgar títulos académicos dentro de la orden. El papa Paulo V lo elevó a Universidad Pontificia en 1608 únicamente para los agustinos, y comenzó a funcionar como tal en 1616 con tres cátedras de Teología (Prima, Vísperas y Nona), una de Teología Moral y otra de Artes, la que en 1657 se había desdoblado en dos.

Las autoridades académicas estaban constituidas por el rector, cuya designación correspondía al Definitorio o Consejo de la Provincia, el vicerrector, el maestro regente de Estudios y el maestro de estudiantes.

Para 1657, además de otros cargos, habían salido de esta Universidad 25 maestros en Teología, 29 doctores, ocho maestros en Artes y ocho catedráticos de la Universidad de Lima.

El Colegio-Universidad estuvo situado dentro del mismo recinto del convento de San Agustín de la capital peruana, pero funcionaba con independencia de él.

Los agustinos en Bolivia

El territorio de la actual Bolivia formó parte durante la época española de América, de la provincia agustiniana del Perú a pesar de que una real cédula de 1594 ordenaba la creación, entre otras, de la provincia de Santa Cruz de la Sierra y no obstante que el general de la orden dispuso en 1601 que la provincia peruana se dividiera en dos: la de Lima, con límite meridional en el Cuzco, y la de Charcas, que comprendería los obispados de La Paz, Santa Cruz de la Sierra y Chuquisaca (Sucre).

Por ello, los datos de índole general recogidos hasta aquí sobre la provincia del Perú son válidos también para Bolivia.

1. *Implantación y expansión*

Los agustinos llegaron a Bolivia a los ocho años de establecerse en Lima, es decir, 1559, fecha en la que fundaron cuatro conventos.

De la misma manera y por las mismas razones que en Nueva España, en los países bolivarianos y en el Perú, su expansión fue rapidísima, hasta el punto de que todos sus conventos los fundaron a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII.

La lista de los mismos, con indicación de la fecha de fundación, adicionándole la de su desaparición en los casos en que tuvo lugar con anterioridad a la independencia, es la siguiente:

Paria-Challacollo 1559-1750	Salinas 1588
Capinota 1559-1770	Pilaya 1588-1780
La Paz-Chuquiabo 1562	Paspaya 1588-1774
Chuquisaca (Sucre)	Copacabana 1589
Tapacari 1563	La Loma 1590
Colpa 1570-1793	Pucarini 1591-1767
Omasuyos 1576	Itapaya siglo XVI-1813
Cochabamba 1578	Sicaya siglo XVI-1770
Potosí 1583	Misque 1603
Tarija 1588	Oruro 1606
Incahuasi 1588	Poopó 1617-1774
Pisa 1588	Tomina 1620

Llama la atención que de estos veinticinco conventos, desaparecieran ocho en el siglo XVIII, lo cual obedeció probablemente a que en realidad, más que conventos propiamente dichos, eran lo que en el lenguaje de la orden se denominaban simples presidencias o vicarías, es decir, doctrinas o parroquias de indios que pasaron a la jurisdicción del obispo local y que lo mismo fueron abandonadas por los agustinos y entregadas al clero secular.

Al igual que en el Perú, tampoco en Bolivia se tuvo en cuenta la prohibición del Capítulo Provincial de 1579 de que se siguieran fundando más conventos debido al excesivo número de los mismos, aun-

que en el caso de Bolivia la cifra solamente arrojaba ocho en ese momento.

2. *Labor pastoral*

En el caso de Bolivia, la labor pastoral de los agustinos entre la población ya cristiana, es decir, entre los españoles, los criollos y los indígenas ya convertidos al cristinismo, hay que suponerla ante la imposibilidad de describirla debido a que se carece de datos concretos acerca de la misma.

Lo que no puede omitirse es el hecho de que los agustinos bolivianos atendieron los célebres santuarios de Copacabana y de Pucarini, centros religiosos de primerísimo orden en el marco de la devoción popular, sobre todo el primero, muy frecuentado por la población hispano-criolla y más aún por la nativa, del que los cronistas agustinos no se cansan de hablar.

3. *Labor misional*

Tampoco es susceptible de descripción, por falta asimismo de datos, la labor evangelizadora de estos agustinos bolivianos entre los indígenas que a su llegada a un lugar determinado encontraron ya sometidos políticamente pero todavía sin convertir a los indígenas.

Repitamos lo que al hablar del Perú hemos visto decir en 1657 al cronista Bernardo de Torres:

> Habíamos ya reducido grandes provincias y cogido en ellas fertilísimas cosechas de almas. Teníamoslas ya bien instruidas en las materias de fe y en la policía cristiana y parecía que no nos quedaba que hacer de nuevo porque eran muy buenos cristianos los indios de nuestro cargo en las nobles provincias de... Charcas, Paria, Tapacari, Capinota, Cochabamba, etc. y de ellas las más pingües habíamos renunciado en los señores obispos.

En contraposición con ello, sí consta de los territorios o misiones periféricas cultivados desde finales del siglo XVI y a lo largo de los si-

glos XVII y XVIII, en los que la labor misional agustiniana estuvo acompañada de la anexión política y, por supuesto, de la acción civilizadora.

Estas misiones fueron concretamente las de los chiriguanos, la de los moxos o mojos, la de los chunchos y la de Mapiri.

a) Los chiriguanos, tribu situada al sur de Bolivia, fueron abordados por los agustinos en la década de 1580, durante la cual fundaron entre ellos sus conventos o residencias de Tarija, La Loma, Incahuasi, Pisa, Salinas, Pilaya y Paspaya.

La ubicación de estos conventos indica que su labor se desarrolló sobre todo en el triángulo formado por los ríos Pilaya y Pilcomayo, donde permanecieron hasta la segunda mitad del siglo XVIII.

b) La misión de los mojos, en la vertiente de la selva boliviana orientada hacia el río Beni, la iniciaron dos agustinos que en 1615 llegaron a la región en compañía del capitán Pedro de Egui y Urquiza. Allí fundaron los poblados de Nuestra Señora de Guadalupe de Apolobamba, San Juan de Sahagún, Inamara, Tumupausa e Ixiamas.

Tras la muerte en 1629 de dos religiosos a manos de los indios, los agustinos intentaron reanudar la evangelización en 1633, de la misma manera que lo volvieron a hacer de 1673 a 1680, fecha esta última en la que fue asesinado otro religioso.

La presencia de los agustinos en la región, aunque esporádica, continuó hasta comienzos del siglo XVIII.

c) A los chunchos, habitantes al oriente de los Andes bolivianos, en la cuenca del río Paititi, llegaron por primera vez los agustinos en 1620. Tras varios intentos frustrados, en 1629 reanudaron la evangelización, la que de nuevo tuvieron que interrumpir por la muerte de tres misioneros a manos de los indígenas, hasta 1635. La misión fue abandonada en 1649 sin apenas haber cosechado en ella más que el bautismo y la alfabetización de algunos niños.

d) La misión del Mapiri, de Lecos o de Tipoani, situada en las estribaciones orientales de los Andes bolivianos, fue iniciada por los agustinos en 1718, quienes en 1779 tenían cristianizadas a cuatro etnias indígenas, compuestas por millar y medio de nativos.

Refiriéndose a sus dificultades, pero omitiendo las desavenencias que los agustinos mantuvieron con las autoridades eclesiásticas y civiles, el Capítulo Provincial de 1789 decía que

> nunca tuvieron los agustinos en las misiones de Mapiri un maravedí seguro, debiendo mantenerse únicamente de las sementeras hechas por los neófitos. Pretendíase maravillas de los misioneros sin darles los subsidios convenientes.

La misión, que siempre contó con un personal muy reducido, fue abandonada por los agustinos en 1796 al morir asesinado por los indios el padre Lázaro Agramonte.

4. *Labor civilizadora*

Como pertenecientes a la provincia del Perú, los agustinos bolivianos no pudieron proceder de otra manera distinta a la de los peruanos, aunque sean muy escasos los datos concretos que se nos han trasmitido en relación con su labor civilizadora entre los indígenas.

El más revelador en este sentido y que es una muestra de su proceder, es el referente al convento-santuario de Copacabana. De él se nos dice que los agustinos fundaron una escuela para enseñar a los niños a leer, escribir y contar y otra para enseñarles a tocar el órgano con miras a la celebración de los actos de culto. También se nos añade que «trataron de ponerlos en policía y que aprendiesen las virtudes morales», así como que fundaron un hospital.

Consta asimismo expresamente que en la misión de los mojos enseñaron a los niños «buenas costumbres y a leer y escribir como ellos, con lo que se hacen discretos y avisados».

Los agustinos en Chile

1. *Implantación*

En cumplimiento de dos reales cédulas de 1591 y de una tercera de 1594, por las que se les comunicaba que el servicio de la Corona requería que pasasen a Chile, cuatro agustinos del Perú se dirigieron a Santiago en 1595. Allí fueron recibidos con honores oficiales y públicos y, tras permanecer alojados durante algún tiempo con los merce-

darios, en ese mismo año fundaron su primer convento del reino, no sin una fuerte oposición por parte de los franciscanos.

2. *Expansión*

A partir de este momento, las fundaciones de los agustinos en Chile atravesaron tres etapas.

Durante la primera, comprendida entre 1595 y 1627, establecieron doce conventos, cifra superior casi en el doble a los fundados con posterioridad. Este impulso inicial desapareció en la segunda de las fechas indicadas, para reanudarse, y aun así débilmente, en 1689, fecha desde la cual y hasta 1672, fundaron otras tres casas. Tras un nuevo período de estancamiento, entre 1702 y 1746 fundaron otros cuatro conventos.

He aquí, en síntesis, la ubicación de las casas agustinas en Chile, con la indicación de la fecha de su fundación:

Primera etapa	*Segunda etapa*
Santiago 1595	Colchagua 1659
La Serena (Coquimbo) 1595	La Cañada (Santiago) 1660
Millapoa 1595	Cáuquenes 1672
Valdivia 1596	
Putaendo siglo XVI	*Tercera etapa*
La Chimba (Alhué) 1600	Rere 1702
Viña Nuñoa 1601	Perequilauquén (Reinoguelén) 1702
Aconcagua 1603	Quillota 1728
Longotoma 1608	Melipilla 1746
Talca 1619	
Penco-Concepción 1621	
Valparaíso 1627	

De estos conventos, el de Millapoa, próximo a la villa española de Santa Cruz de Oñez y Loyola, dejó de existir en 1599 debido al abandono de la población a causa de una rebelión de los indios. Lo mismo sucedió con el de Valdivia, cuya restauración se intentó infructuosamente en 1645. Por su parte, el de Aconcagua sólo subsistió hasta 1625, los de La Viña y Longotoma hasta 1640 y el de Cáuquenes por poco tiempo.

La desaparición de esas seis casas hace que el número de las fundaciones agustinianas en Chile llegara a una cifra alarmantemente baja a mediados del siglo XVII, siguiendo la tendencia precisamente contraria a lo que acostumbraba suceder en todas las órdenes religiosas, incluidas las restantes provincias americanas de la Orden de San Agustín.

Reflexionando sobre este hecho anómalo, el cronista Bernardo de Torres afirma con toda razón en 1657 que

> hubiera crecido aventajadamente esta provincia y en lo espiritual y temporal fuera una de las mejores de América, si el estruendo de las armas y los grandes estragos que en el Reino ha causado y causa cada día la obstinada guerra que los bárbaros mantienen no hubiera impedido el progreso de sus fundaciones.

Desde el punto de vista del personal, en 1610 contaba esta provincia agustiniana de Chile (incluyendo a Argentina) con 67 religiosos; de ellos 38 eran sacerdotes, 19 estudiantes y 10 hermanos legos. La cifra ascendía en 1700 a 170 religiosos aproximadamente y en 1790 a 152.

Desde 1595 hasta 1674, profesaron en esta provincia 419 religiosos, mientras que desde 1674 hasta 1882 lo hicieron 926.

Estas cifras, más el hecho de la escasísima aportación española a la provincia de Chile durante los siglos XVII y XVIII, evidencia que estos religiosos eran en su mayoría criollos. Sabemos, sin embargo, que el prior general de la orden, padre Nicolás Oliva, se lamentaba en 1675 de que también se admitiera en ella indiscriminadamente a mestizos, «gente –dice– de ínfima y vilísima condición, rebeldes y casi totalmente incapacitados para vivir en sociedad». El general prohibió admitirlos al hábito a fin de que la orden «no acogiera como a hijos a los que en otras partes no se dignaría admitir ni como a esclavos».

De los 152 agustinos existentes en Chile en 1790, 90 residían en Santiago, ocho en La Serena-Coquimbo, 16 en Penco-Concepción, doce en Talca, ocho en Valparaíso, nueve en La Estrella y otros nueve en Quillota.

Las de Santiago y Penco eran casas de estudios para la formación de los sacerdotes de la orden y el segundo, además, casa-noviciado.

3. *Labor pastoral y misional*

En 1631 le decía el procurador de los agustinos a la Audiencia de Chile que los religiosos en su orden, lo mismo que los miembros de las restantes, habían prestado grandes servicios a la Corona

> ocupándose en la predicación y administración de los santos sacramentos a los españoles como a los naturales con gran fervor y espíritu, viviendo en los dichos conventos con grande ejemplo de virtud y observancia de sus reglas e institutos, saliendo a predicar y confesar a los pueblos de indios a donde no hay conventos.

El ministerio de la predicación y de la administración de los sacramentos a los españoles y criollos lo ejercieron los agustinos en Chile, lo mismo que en las demás partes, como actividad principal, en los conventos ubicados en lugares de población predominantemente blanca, entre los que lógicamente destaca Santiago.

Son estos conventos a los que indudablemente tenía en cuenta el Capítulo Provincial de 1653, al dejar constancia de que la afluencia de fieles a sus iglesias y la devoción de los mismos dependía de la abundancia y preparación de los confesores. Para mantenerlas, nombra a un lector de Cosas de Conciencia (Moral) en los conventos principales. El lector debería proponer y solucionar los casos los lunes, miércoles y viernes, en presencia de todos los religiosos sacerdotes y estudiantes de la casa. En los conventos, este lector sería el mismo prior o superior de la residencia.

Por su parte, el papa Clemente XI le concedió en 1710 a esta provincia de Chile la facultad de poder tener doce maestros en Teología, número igual al de las restantes provincias de la orden y que el papa Inocencio XIII elevó a dieciocho en 1723.

Entre los indígenas, ejercieron también esos ministerios tanto en las ciudades hispano-criollas, en las que siempre convivían con la población blanca un mayor o menor número de nativos, como en los alrededores de las mismas y, sobre todo, en las comarcas en las que estaban situados los restantes conventos, ubicados todos ellos en poblados de indios.

A este respecto, y por vía de ejemplo, baste citar el caso del convento de Perquilauquen, cuyos religiosos tenían que atender en 1716

una doctrina de 30 leguas de larga por 20 de ancha y 80 de circunferencia.

La importancia que se le daba a este ministerio entre los indígenas la refleja el hecho de haberse instituido en el siglo XVII el título, muy estimado, de «predicador y confesor de indios, mulatos, negros y mestizos», cuya concesión era de incumbencia exclusiva de los Capítulos Provinciales. De entre ellos, el de 1635, fecha en la que ya había nueve, distinguió con él a cuatro religiosos y el de 1644 a seis.

El Capítulo de 1635 fundamenta la concesión en el argumento de que el fin principal de la orden era «la conversión de infieles y la enseñanza de los recién convertidos». Además, deja entrever que el cometido de estos predicadores y confesores de indios era recorrer las haciendas para atender espiritualmente a los españoles, criollos e indígenas residentes en ellas.

4. *Labor cultural y universitaria*

En afirmación del historiador agustino padre Víctor Maturana, los religiosos de la Orden de San Agustín tuvieron siempre estudios, desde sus mismos comienzos, en todas las casas principales, tanto para sus propios religiosos como para los seglares.

De hecho, en 1746 eran centros de esta clase los conventos de Santiago y Concepción como mínimo, el primero desde 1710.

En 1790, en el de Coquimbo había un Lector de Gramática y otro de Artes, mientras que en el Talca funcionaba una escuela elemental para niños.

En 1663 los agustinos intentaron infructuosamente convertir en centro de estudios superiores o universitarios para los religiosos de su orden y para los restantes eclesiásticos y seglares su Colegio de San Ildefonso de Santiago de Chile, a imitación de la Universidad de este nombre que poseían en Lima.

El Colegio se transformó en Universidad en virtud de una real cédula del 3 de diciembre de 1746 con el nombre de San Felipe. En ella se creó en 1786 una cátedra de Filosofía para los agustinos.

En 1812 ordenó el gobierno chileno que en todos los conventos agustinos hubiera una escuela pública y gratuita para los niños del lugar.

Los agustinos en Argentina

Los agustinos consideraron a la actual Argentina como una prolongación de su provincia de Chile, sobre todo a las regiones por ellos denominadas transandinas, es decir, a las de la Rioja, Cuyo y Mendoza, lo que en este último caso también lo hicieron los mercedarios y los jesuitas. La Corona les ordenó en 1594, lo mismo que en el caso de Bolivia, que creasen en ella las provincias de Tucumán y de Río de la Plata, pero el precepto no surtió efecto. Hasta 1819 los conventos de Argentina siguieron perteneciendo a la provincia de Chile.

Estos conventos fueron solamente cuatro.

El de San Juan de Cuyo, del Pico o de la Frontera, erigido en 1642, convertido en casa de estudios y de noviciado en 1746 y cuyos veinte religiosos se dedicaban en 1790 a regentar dos cátedras de Teología, dos de Filosofía y otras dos de Gramática, además de a organizar ejercicios espirituales según el método ignaciano y a dirigir una escuela elemental.

El de Mendoza, que subsistió desde 1657 hasta 1815 y en el que en 1790 había diez agustinos dedicados a predicar, confesar, enseñar a los niños y atender enfermos.

El de Buenos Aires, fundado en 1689 tras sendos intentos frustrados realizados en 1620 y 1634.

Finalmente, el hospicio de Logroño, en el que en 1790 residían tres religiosos.

III

ÓRDENES MISIONERAS: LOS RECOLETOS

La Orden de los Agustinos Recoletos (OAR), que en el caso de la América española suelen recibir el nombre de candelarios, es una rama de la Orden de San Agustín (como lo son los capuchinos respecto de la Orden de San Francisco), constituida oficialmente como orden religiosa, es decir, como institución autónoma con superior general propio, en 1912.

Hasta esa fecha, los recoletos habían constituido jurídicamente una sola orden religiosa, la de San Agustín, juntamente con los denominados hasta 1959 ermitaños y desde entonces simplemente agustinos. Con ellos compartían un único prior o superior general para toda la orden, aunque en la práctica gozaban de una gran autonomía al depender de un vicario general propio, sujeto a su vez, al menos en el plano jurídico, al prior general.

Los agustinos recoletos o descalzos nacieron en Talavera de la Reina (Toledo) en 1558 como movimiento dentro de la Orden de San Agustín, deseosos de practicar un sistema de vida más estricto que el del sector mayoritario de la orden, consistente en una conducta, tanto personal como comunitaria, de mayor recogimiento, oración y penitencia.

El nuevo sector, sin por ello desgajarse del cuerpo general de la Orden de San Agustín, consiguió constituir en España una provincia religiosa propia en 1601. Veinte años después, en 1621, logró erigirse en congregación autónoma, dependiente todavía del superior general de la orden pero regido directamente por el propio vicario general. La independencia total no la obtuvieron hasta 1912.

El hecho de que los recoletos constituyan hoy una orden religiosa en plano de igualdad con todas las demás, así como el de que has-

ta 1912 actuaran con una gran autonomía, aunque jurídicamente no constituyeran una institución religiosa propiamente dicha, induce a estudiar la actuación de estos religiosos en la América española con un carácter también autónomo.

Origen en América: el Desierto de la Candelaria

En la América española, los agustinos recoletos o descalzos no comenzaron su implantación en la forma habitual de la Recolección agustiniana nacida en España en 1558, en el sentido de que le diera vida al nuevo movimiento algún recoleto español desplazado al Nuevo Mundo, aunque su origen sí se inspiró en la Recolección española.

Los agustinos recoletos americanos nacieron en la propia América y hubieran podido ser considerados como una orden específicamente americana, al igual que la Caridad de San Hipólito y que la Orden de los Betlemitas, si no hubieran surgido con posterioridad, bajo la inspiración y asociándose a la Recolección peninsular.

Aun así, su origen fue muy particular porque, a diferencia de lo que suele acontecer en estos casos, la iniciativa de su creación no partió desde dentro de la propia Orden de San Agustín, sino del exterior, y se concibió en la propia América. Más concretamente, en la actual Colombia.

En 1595, el acomodado pero decepcionado Juan Rodríguez decidió cambiar de vida y, tras recorrer varios parajes solitarios de la ribera del río Gachaneca, en 1597 terminó asentándose con una docena de seguidores en el denominado Desierto de la Candelaria, al norte de Bogotá y al sureste de la ciudad de Tunja. El sistema de vida de los nuevos anacoretas consistió en habitar, a imitación de los antiguos padres del desierto, cada cual su propia choza de paja dedicado a la oración y a la penitencia. Esta vida de total soledad solamente la interrumpían con motivo de las reuniones periódicas que organizaban para asistir a conferencias espirituales, intercambiar experiencias, animarse unos a otros y recibir nuevos consejos del director espiritual sobre el modo de progresar cada día más en la virtud.

En 1604, mediante la colaboración del agustino Mateo Delgado de los Ángeles, estos ermitaños se convirtieron en religiosos mediante la adopción de la Regla de San Agustín y la incorporación a la provin-

cia agustiniana de Nuestra Señora de Gracia del Nuevo Reino de Granada (Colombia), pero con el matiz especial de interpretar la observancia de esa regla en conformidad con el espíritu, más riguroso, de la recolección agustiniana española.

Desde entonces, las iniciales chozas de los anacoretas se transformaron en un convento agustiniano que todavía subsiste hoy con el nombre del paraje, es decir, con el de Desierto de la Candelaria. De él, se deriva el nombre de candelarios dado popularmente a este sector colombiano de la Orden de San Agustín. El desierto ha sido objeto de la obra, mitad poema histórico, mitad narración novelada, titulada *El desierto prodigioso y prodigio del desierto,* escrita por Pedro Solís de Valenzuela a mediados del siglo XVII.

Expansión de la recolección colombiana

Estos movimientos rigoristas nacidos dentro de una orden religiosa suelen expandirse rápidamente. Ejemplos de ello son los espirituales, los recoletos y los capuchinos en el seno de la Orden de San Francisco; los descalzos, en el de la Orden de Nuestra Señora del Carmen; y el de los propios recoletos dentro de los agustinos españoles.

Siguiendo esta misma tendencia, los recoletos colombianos del Desierto de la Candelaria no tardaron tampoco en iniciar una trayectoria expansionista. Sin embargo, ésta no siguió un curso rectilíneo porque las dificultades que se les plantearon a estos religiosos en sus relaciones con la provincia de Nuestra Señora de Gracia de Colombia, a la que pertenecían jurídicamente, les obligaron a tener que conjugar sus avances con sus retrocesos.

En el proceso de expansión de esta recolección colombiana, hay que distinguir tres corrientes.

La primera está constituida por las fundaciones inspiradas en el movimiento recoleto colombiano pero que no llegaron nunca a independizarse de la provincia agustiniana, en cuyo territorio estuvieron enclavados, sino que formaron siempre parte integrante de la misma. Tal es el caso de los conventos recoletos de Mizque (Bolivia), fundado en 1617, Copacabana (Bolivia), fundado en 1589, Nuestra Señora de la Guía (Lima), erigido en 1630, Chalma (México), fundado en 1683, y de la hospedería fundada en México en el siglo XVIII para resolver el

problema de alojamiento de los recoletos que desde España se dirigían a Filipinas o que regresaban del archipiélago a la península, en el trayecto Veracruz-México-Acapulco y viceversa.

La segunda corriente la representan una serie de fundaciones entroncadas con el Desierto de la Candelaria, pero que o no llegaron a pasar de un intento de fundación, o no tuvieron más que una vida efímera o que terminaron desgajándose de la propia recolección y reincorporándose a la provincia matriz de Nuestra Señora de Gracia, a veces, mediante procesos un tanto tormentosos.

Es el caso de los conventos de Ramiriquí (1619), Vélez (1631), Los Santos (1631), Portobelo (1636), una ermita de Cartagena de Indias (1637), el convento de la isla de Santa Catalina (1642), Nemesa (1644), Cartago de Costa Rica (1645-1678), Mompox (1652), La Grita (Venezuela, 1652) e isla de Getsemaní (frente a Cartagena de Indias, 1680).

Todas estas fundaciones e intentos de fundación coinciden cronológicamente con la etapa más atormentada de la recolección candelaria. A pesar de ello, no dejan de ser un signo de la pujanza inicial del movimiento, que chocó con la oposición del sector mayoritario de la orden en Colombia.

La tercera corriente del proceso de expansión de los recoletos colombianos la constituyen las fundaciones permanentes, espina dorsal de la que desde 1660 se convirtió definitivamente en la provincia recoleta de la Candelaria, independiente de la de Nuestra Señora de Gracia del Nuevo Reino de Granada e integrada en la nueva rama de la recolección agustiniana.

Estas fundaciones fueron las que figuran en el siguiente cuadro, cuyas dos últimas columnas indican el número de religiosos existentes en cada convento en 1775 y 1822:

Año	Ciudad	1775	1822
1604	Desierto de la Candelaria	16	11
1607	Cartagena (La Popa)	13	4
1610	Panamá	10	8
1635	Bogotá (Colegio San Nicolás)	46	58
1644	Neiva		
1667	Honda	6	5
1670	Bogotá (Monserrat)		
1678	Valle de Mutina (Costa Rica)		
1729	Tunja (El Topo)		
1729	Misiones	8	

Sumadas a estas fundaciones permanentes las frustradas, efímeras o perdidas aludidas anteriormente, puede observarse que la recolección colombiana experimentó un acusado impulso fundacional hasta mediados del siglo XVII. Este impulso decayó durante la segunda mitad de esa centuria y desaparición en la del siglo XVIII, etapa esta última que no registró más novedades en este sentido que la prosperidad adquirida desde 1729 por el convento de Tunja.

Desde el punto de vista de la expansión considerada cronológicamente, los agustinos recoletos representan un caso único dentro de las órdenes religiosas de varones, si se exceptúan las órdenes monásticas masculinas.

De estas siete fundaciones, el Desierto de la Candelaria conservó siempre un significado especialísimo para los recoletos, derivado de su carácter de casa matriz y de centro de formación de religiosos en cuanto sede de formación de novicios y de estudiantes. Este último carácter, compartido también por los conventos de Santa Fe y de Cartagena, es lo que le ganó asimismo una gran importancia a estas dos fundaciones, sobre todo a la de Bogotá, por las mayores posibilidades que ofrecía su cualidad de ciudad capital del virreinato de Nueva Granada.

El número de casas y de religiosos, ambos relativamente reducidos en relación con los módulos de la época, sitúa a los recoletos por delante de algunas otras órdenes religiosas de varones pero los coloca por detrás de todas las denominadas órdenes misioneras de América: franciscanos, jesuitas, dominicos, agustinos, mercedarios y capuchinos. Los recoletos tuvieron en contra suya la circunstancia de no constituir en realidad más que una sola provincia religiosa, la de representar una corriente muy circunscrita dentro de una orden, como la agustiniana, que no favoreció su expansión y la de alimentar un espíritu que esa misma orden de San Agustín (a semejanza de los franciscanos y, en menor medida, los mercedarios) encauzó fuera de Nueva Granada asimilándolo dentro de la corriente más general de la orden, mediante la fundación de conventos recoletos en el seno de las provincias.

Régimen jurídico de la recolección

Desde el punto de vista jurídico, los recoletos colombianos o candelarios ofrecen la particularidad, que comparten con los carmelitas

descalzos, de no haber constituido más que una sola provincia religiosa, si bien entre ellos media la diferencia de que los recoletos no eran una orden religiosa distinta de la de San Agustín mientras que los carmelitas descalzos sí constituían una institución religiosa paralela a la de los calzados.

El proceso seguido para llegar a constituir esa provincia fue realmente tormentoso, aunque no infrecuente dentro del mundo de las órdenes religiosas.

El impulso expansivo con el que surgió la Recolección, evidenciado en el nacimiento de tres fundaciones en solamente siete años, creó la alarma en la provincia agustiniana de Nuestra Señora de Gracia del Nuevo Reino de Granada, temerosa (como así acabaría sucediendo) de un posible desgajamiento de la orden. Por otra parte, el espíritu de aislamiento de estos religiosos no se consideró como el más adecuado para la ingente tarea celestial de la evangelización americana. Por ello, el Capítulo Provincial de 1613-1614 determinó la extinción del incipiente movimiento recoleto.

La decisión capitular terminó por aplazarse, lo que permitió a los candelarios obtener del general de la orden y de la Santa Sede sendos decretos, expedidos en 1616, por los que se autorizaba la subsistencia de la recolección en las condiciones acostumbradas en estos casos dentro de todas las órdenes religiosas: vida prácticamente autónoma respecto del resto de la provincia y, además, con noviciado propio.

Con el nuevo provincial elegido en el Capítulo de 1617 resurgió la oposición a los recoletos. Éstos, obligados a recurrir de nuevo a Roma, consiguieron del general de la orden que en 1621 destacase al Nuevo Reino de Granada al padre Pedro Manrique con facultades de visitador y en posesión de un decreto por el que se independizaban aún más que en 1616 del superior de la provincia de Nuestra Señora de Gracia.

Esta tendencia a la separación de la provincia matriz avanzó un nuevo paso al conseguir en 1629 los recoletos colombianos su incorporación a los recoletos españoles, de los que fueron abandonados en 1638 por las luchas intestinas que se libraban entre los agustinos de Colombia.

Desamparados de todos, los recoletos candelarios obtuvieron en 1640 un Breve pontificio por el que se constituían en provincia descalza o recoleta independiente tanto de la descalcez o recolección es-

pañola como de la provincia colombiana de Nuestra Señora de Gracia. La nueva provincia se denominaría de la Candelaria y estaría sujeta directamente al general de toda la orden de San Agustín.

Numerosos incidentes dieron por resultado que esta provincia desapareciese de nuevo en 1648, de manera que sus religiosos se vieron obligados a incorporarse otra vez a la descalcez española. El general de la orden en 1660 y los papas Alejandro VII en 1661 y Clemente IX en 1669, confirmaron definitivamente la independencia de la provincia recoleta o descalza de la Candelaria.

La provincia dejó de existir en 1861 por decreto del entonces presidente de Colombia, Tomás Cipriano Mosquera, pero se restauró en 1876.

Características de los recoletos

Como lo indica su misma denominación, los recoletos nacieron con espíritu de aislamiento, lo que dentro de las órdenes religiosas significa que se proponían aspirar a la perfección personal más bien mediante los ejercicios de oración y de penitencia dentro de sus casas, que mediante el desarrollo del ministerio pastoral o misional fuera del convento.

De hecho, entre las normas establecidas por el Desierto de la Candelaria en 1604, figuraban algunas de índole tan eminentemente contemplativa como el rezo diario del Oficio Divino y del Oficio Parvo, la práctica de dos horas diarias de oración mental o la prohibición de salir del convento si no era para atender a los enfermos.

Como índice del espíritu de sacrificio, valga reseñar el rezo de Maitines a medianoche sin dispensa para nadie, la prohibición de comer carne los miércoles, viernes y sábados, la prohibición de beber aguardiente de la tierra decretada en 1710 o la limitación del menaje de cada religioso a una cama de tablas con una estera o piel de cobertor y un poco de paja como colchón, una almohada de jerga, una silla y los libros de devoción que se le señalaran a cada cual.

Esta vida de carácter casi exclusivamente contemplativo, más semejante a la de monjes que a la de frailes, fue la que predominó entre los recoletos o candelarios colombianos durante los primeros veinte años de su existencia.

A partir del segundo decenio del siglo XVII, esa exclusividad cedió el paso al simple predominio, en virtud del cual, estos religiosos siguieron siendo preferentemente contemplativos pero con una actividad exterior, sobre todo misional, más intensa que en tiempos anteriores.

Para la formación de su personal, dispusieron en el Desierto de la Candelaria de estudios de Gramática desde 1617, de una cátedra de Artes desde 1665 y de otra de Moral desde 1792. El convento de Bogotá, fundado en 1635, se convirtió en 1687 en el célebre Colegio de San Nicolás o estudiantado interno de Teología y residencia de más de un profesor recoleto de la Universidad de Santa Fe. El de Tunja tuvo también desde 1786 estudios de Filosofía.

Los estatutos de la recolección especifican hasta el último detalle el género de vida y hasta el horario que debían seguir los estudiantes.

A este respecto, merece recogerse literalmente la disposición referente a colegios como el de San Nicolás:

> En los Colegios que estuvieren donde hay Universidades los estudiantes podrán ir a las escuelas y oír las lecciones que convinieren y a las conferencias y actos públicos; y cuando hubiere algún famoso predicador, podrán ir a oírle algunas veces; y también podrán ir juntos a alguna granja a recrearse cuándo y cómo pareciere al rector. Acabados los estudios, el que saliere del Colegio esté un año en alguna de las casas de novicios, reformándose y corrigiendo su espíritu, antes de que le ocupen en algún oficio de letras.

Labor pastoral

Dijimos anteriormente que, a pesar de su carácter eminentemente contemplativo, los recoletos no dejaron por ello de realizar también su correspondiente labor espiritual fuera del convento.

En su caso concreto, esta labor hay que suponerla en los campos de la predicación popular, de la administración de los sacramentos y de la celebración de los actos de culto, porque se carece de datos acerca de ella.

Síntoma de la misma, en el caso concreto de la predicación, es, por ejemplo, que en 1795 gozaran del título de predicadores tres de los cinco religiosos sacerdotes que moraban en el Desierto de la Can-

delaria, siete de los diecinueve que lo hacían en el de Santa Fe y cuatro de los siete que residían en el de Cartagena.

Labor misional

Un segundo campo cultivado por los candelarios fue el de la evangelización de los indios en sus misiones de Urabá, Darién, Chocó, los Llanos de San Juan y Guayana.

En Urabá, penetró el padre Alonso de la Cruz García de Paredes, desde el convento de Cartagena, en 1626, al que pronto se unió el hermano Luis del Castillo. Su estancia entre los indígenas fue más bien breve porque sus propósitos en aquellos momentos eran más bien de tanteo.

A raíz de una segunda entrada, emprendida en 1627, el padre García de Paredes, ayudado ahora de otros religiosos, consiguió fundar dos poblados misionales, de entre los cuales seleccionó a algunos indios ya cristianos con los que regresó a Cartagena para promover el interés por la evangelización del territorio.

A éste regresó a finales de 1629 o comienzos de 1630 acompañado de los padres Bartolomé de los Ángeles y Miguel de la Magdalena, de dos negros que adiestrasen a los indígenas en la agricultura y con la firme promesa por parte de las autoridades de que se le facilitaría más personal misionero. La muerte de los tres misioneros a manos de un cacique ya cristiano, al que recriminaban su poligamia, aconsejó a los recoletos abandonar en 1633 la región, en la que ya habían fundado quince reducciones o poblados misionales y bautizado a unos tres mil indígenas.

Dos años más tarde, en 1635, volvieron a Urabá otros dos candelarios, pero el peligro de sublevación general de los indios, irritados por los excesos de algunos colonos asentados en la región, obligó a los misioneros a abandonar esta última, ahora definitivamente por parte de los recoletos, en 1636.

Al cultivo de estas misiones de Urabá, obedeció el que en 1630 y 1635 se organizasen en España sendas expediciones misioneras, integradas por un total de ocho recoletos, con destino a esa región.

El envío de estas expediciones, prometidas al padre Alonso de la Cruz García de Paredes a finales de la década de 1620, es un hecho

normal dentro del proceso evangelizador americano. Ya no lo es tanto el que las perspectivas de éxito abrigadas durante algún tiempo indujeran a los recoletos a dirigirse directamente a la recién fundada Congregación de Propaganda Fide para, marginando peligrosamente al Consejo de Indias, informarla de su labor misional. En otras ocasiones similares a ésta, la reacción del Consejo de Indias fue adversa a la iniciativa por considerarla una violación del derecho de Patronato de la Corona española. Ignoramos cuál fue la actuación del Consejo de Indias en esta coyuntura concreta. Solamente consta que la congregación le prometió toda clase de ayuda al padre Alonso de la Cruz, la que difícilmente podía concedérsela, fuera del orden puramente espiritual, sin contar para ello con el Consejo de Indias.

La misión del Darién, colindante con la de Urabá, fue una continuación de esta última, pero no pasó de un simple intento.

Los dos candelarios que en 1636 se vieron obligados a abandonar Urabá, el padre Juan de Sahagún y el hermano Andrés de Jesús, se dirigieron en 1637 a Darién, pero a finales de ese mismo año tuvieron que renunciar a las buenas perspectivas evangelizadoras que se les presentaban, porque el gobernador del territorio les ordenó que regresasen a Cartagena, temeroso de que la presencia de los religiosos soliviantase a los indígenas.

Poco más que un simple intento como el de Darién fue la misión del Chocó, en la costa colombiana del Pacífico, no lejos de las de Urabá y Darién.

A diferencia de lo realizado en estas dos últimas regiones, las cuales ya estaban sometidas políticamente a la Corona de Castilla cuando llegaron a ellas los recoletos, en la del Chocó los cuatro que lo hicieron a finales de 1637 penetraton en compañía del capitán Juan Vélez de Salamanca, cuya misión era someter a los indígenas.

Estos cuatro recoletos, una vez concluida la acción bélica, iniciaron la evangelización y uno de ellos, el hermano Andrés de Jesús, llegó hasta a elaborar un *Catecismo en idioma chocoano.* Como en los casos de Urabá y Darién, esta labor evangelizadora apenas si duró un año por la oposición a los religiosos desatada por los colonos.

A Casanare o misión de Santiago de las Atalayas, en la región colombiana de los Llanos Orientales, se dirigieron los recoletos en 1622 y allí permanecían en 1784 tras un circunstancial abandono en 1753. En el presente caso, la iniciativa evangelizadora no partió de los can-

delarios sino de las autoridades civiles y religiosas de Santa Fe, las cuales dividieron en dicha fecha la evangelización de los Llanos Orientales colombianos entre los recoletos, los franciscanos, los dominicos y los jesuitas.

Desde el punto de vista jurídico, esta misión de Santiago de las Atalayas de los agustinos recoletos ya llegó a organizarse formalmente pues contó con su prefecto, nombrado por el Capítulo de la provincia de la Candelaria. Desde el punto de vista misional, se estructuró en tres doctrinas o parroquias de indios, con sus correspondientes anejos. Los recoletos terminaron por evangelizar toda la región mediante el tradicional sistema de congregar a los indígenas en poblados, si bien carecemos de datos concretos sobre la evolución de esta labor misional.

Teniendo en cuenta que la enorme extensión del territorio no guardaba relación con una población indígena más bien escasa, no sorprende que en 1678 se considerara como un gran éxito el que los cuatro misioneros destacados en ella en ese momento hubieran conseguido aumentar el número de nativos bautizados «en mil quinientas almas con los fugitivos reducidos de nuevo y con los gentiles nuevamente convertidos». Como tampoco llama la atención que en 1686 se consideraran plenamente satisfechos por haber logrado congregar en poblados a trescientos adultos y un centenar de niños después de tres meses de ímprobos trabajos.

El circunstancial abandono de esta misión en 1753 obedeció al intento del arzobispo de Santa Fe de confiar estas doctrinas de los agustinos recoletos al clero secular, lo que no pasó de ser una medida transitoria.

En Guayana o misión de las Bocas del Orinoco, acabada de abandonar por los jesuitas, penetraron los recoletos en 1665, pero la falta de apoyo oficial a su labor les obligó a abandonar la región al poco tiempo, lo que volvieron a hacer más tarde tras un segundo intento de evangelización. La dificultad principal para desarrollar su actividad misional radicó en la imposibilidad de abordar a unos indígenas que vivían escondidos por miedo a los piratas franceses, holandeses e ingleses que asolaban las riberas del Orinoco.

Aunque su labor no fuera propiamente misional por tratarse de indígenas ya plenamente insertados en el cristianismo, merece reseñarse también que los recoletos sustituyeron a los jesuitas cuando éstos se

vieron obligados a abandonar en 1767 sus misiones (en este momento, ya doctrinas) de la ribera colombiana del río Meta.

Labor docente

Además de la labor pastoral y misional, consta que los recoletos de Tunja comenzaron a regentar en 1807 tres cátedras de Gramática, Filosofía y Letras, con lo que prestaban a la ciudad un servicio tanto mayor cuanto que según un documento de esa fecha

> carece en la actualidad de medios para la educación de la juventud, viéndose los padres de los alumnos precisados a remitir sus hijos hasta la capital, con crecidos gastos que no pueden sufragar los que son pobres y frustrándose muchas veces la instrucción de su cultivo en las artes y ciencias.

IV

ÓRDENES MISIONERAS: LOS CAPUCHINOS

La Orden de Frailes Menores Capuchinos (OFMCap), fundada en Italia en 1528, constituye, junto con los franciscanos y los conventuales, una de las tres ramas de que consta la Orden de San Francisco y representa una interpretación más rigurosa de la regla común a todos ellos, así como una forma peculiar del hábito.

Características de los capuchinos en América

A pesar de su fundación en 1528, los capuchinos no llegaron a la América española hasta 1647, fecha en la que se establecieron en Urabá y Darién, aunque sólo temporalmente. Fueron, por lo mismo, los últimos cronológicamente en asociarse a la evangelización americana, en la que en ese momento seguían trabajando los franciscanos, los jesuitas y, en menor medida, los agustinos recoletos, y de la que casi se habían disociado totalmente los dominicos, los ermitaños de San Agustín o simplemente agustinos y los mercedarios.

Su asociación a esta empresa evangelizadora fue la más peculiar de todas las órdenes misioneras americanas.

Como dice el historiador capuchino Antonio de Alcacer, su tardanza en desarrollar la actividad misional entre los indios americanos no obedeció a la falta de espíritu sino a exceso del mismo.

Durante mucho tiempo, los capuchinos temieron que su transplante a América los obligara a quebrantar determinados preceptos de la Regla de San Francisco como, por ejemplo, el de la absoluta pobreza, dada la fama de las riquezas americanas; el de no andar a caballo,

teniendo en cuenta las distancias y la geografía; el de andar descalzos, ante la existencia de las niguas, que aconsejaba proteger los pies; el de que el superior o ministro general visitara personalmente los conventos, como lo ordenaban sus constituciones, lo que era imposible dada la lejanía.

Esta misma asociación, no la hicieron desde España directamente sino desde África, lo que representa un caso único entre las órdenes religiosas.

Además, y de manera similar aunque no idéntica a los mercedarios, su primera llegada al Nuevo Mundo, es decir, su asentamiento en Urabá y en Darién en 1647, no constituyó en ninguno de los casos el comienzo definitivo de su presencia en América, presencia que, por añadidura, se vio seriamente amenazada en sus comienzos, primero en Urabá (1647), luego en Darién (1647) y finalmente en Cumaná (1647-1656), territorios de los que fueron expulsados o se vieron en trance de hacerlo por haber llegado a ellos de una manera anómala.

Finalmente, esta incorporación a la empresa evangelizadora la tramitaron incurriendo en la anomalía de no dirigirse al Consejo de Indias, como era de rigor, sino a la Congregación Pontificia de Propaganda Fide. Semejante conducta despertó sospechas en la Corona española, la cual vio en ella un intento de soslayar su derecho de Real Patronato. Pronto los capuchinos se vieron obligados a rectificar, pero aun así mantuvieron con dicha Congregación romana unas relaciones más estrechas y directas que las demás órdenes misioneras, sobre todo durante los primeros tiempos.

Su tardía llegada al continente americano la compensaron con su dedicación casi exclusiva a la evangelización de los indios. Fuera de ella solamente ejercieron labor pastoral en Luisiana y en las villas de españoles situadas en sus misiones venezolanas, a lo que hay que añadir sus predicaciones populares en La Habana, Venezuela y Colombia.

Este exclusivismo misional los diferencia también de las restantes órdenes misioneras americanas en que no estuvieron organizados en conventos ni en provincias sino en misiones, tomando este término en su doble acepción local y territorial.

Puesto que no podían ser visitados personalmente por el superior o ministro general de la orden, como lo ordenaban sus constituciones, los conventos fueron sustituidos por las misiones o residencias misionales, situadas en los pueblos de indios y lugar de morada de los mi-

sioneros, y por los *hospicios* o lugares de alojamiento de los religiosos transeúntes, ancianos y enfermos, en ambos casos al cargo de un presidente.

Fueron *hospicios* el efímero de Cartagena de Indias (1647-1648), el de Caracas (fundado en 1664 y restablecido en 1791), el erigido en 1723 en la misión de Santa María de los Ángeles de Guácharo, destruido por un terremoto en 1726 y trasladado en 1766 a la del Santo Ángel del Caripe (Cumaná), el de Maracaibo (1760), el del Villadupar (Colombia), fundado en 1786 para religiosos enfermos y el de la ciudad de Cumaná (1795).

En 1707 y 1740, se les ordenó que en cada territorio misional establecieran una casa de seminario para el aprendizaje del idioma indígena por los religiosos que llegaban de España, para enfermería y para cárcel de los religiosos díscolos, pero estos preceptos solamente dieron por fruto la fundación de los *hospicios* del siglo XVIII acabados de mencionar.

Conventos propiamente dichos o asimilados a ellos fueron únicamente los de San Felipe Neri de Bogotá (1778), el también colombiano del Socorro (1787) y el de La Habana (1783), que constituyeron sendos centros de misiones populares.

Los territorios misionales, que sustituyeron a las provincias en lugar de depender de ellas como era lo normal, gozaban de cierta autonomía, en cuya virtud cada uno de ellos constituía una entidad jurídica distinta de otro pero sin disfrutar de la independencia aneja a las provincias, circunscripciones estas últimas que siempre dependían, única y exclusivamente (exceptuando un período inicial en el caso de los mecedarios), del superior general de la respectiva orden.

Característico también de los capuchinos es que los territorios misionales que cultivaron dependieron, no de unas provincias americanas que no existían, sino de las provincias españolas de la orden, con la circunstancia de que cada uno de esos territorios misionales acabó convirtiéndose en parcela propia de una provincia española determinada, que era a su vez la que lo surtía de personal y la que ejercía cierta jurisdicción sobre él. Este sistema de aprovisionamiento de personal misionero ya había intentado implantarlo Felipe II entre los franciscanos en 1572, pero sin fruto.

La vigencia de este sistema entre los capuchinos convirtió a sus misiones americanas en algo propio y de atención obligada de la res-

pectiva provincia española. De aquí que entre esta última no se diera la resistencia a suministrar misioneros observada a veces en las órdenes religiosas. Tuvo, en cambio, el inconveniente de que el envío de sus misioneros estuvo sujeto a la disponibilidad de personal de la respectiva provincia española.

En la observancia de este sistema, late la razón de que, a diferencia también de las restantes órdenes misioneras, los evangelizadores capuchinos fueran exclusivamente españoles, salvo muy contadas excepciones. De otras partes de Europa, no lo podían ser debido a la exclusión de los religiosos extranjeros decretada en 1519 y sobre todo en 1530, exclusión que se mantuvo en vigor a lo largo de toda la época española de América y la que sólo pudieron salvar los jesuitas. Tampoco podían proceder de la propia América porque ya sabemos que los capuchinos no dispusieron en ella de casas de formación. Los aludidos Colegios de misiones de Bogotá, Socorro y La Habana no fueron casas de noviciado ni de estudios, sino únicamente centros de predicación pupular habitados por religiosos y sacerdotes. El mismo Colegio de misiones de La Habana, concebido para la misión de Luisiana, no fue tampoco centro de reclutamiento o de formación de aspirantes a la orden con destino a dicho territorio.

Estos Colegios de misiones representan una nueva característica capuchina a pesar de que se trata de un sistema de raíz medieval franciscana adoptado posteriormente en España por los agustinos en 1573, por los jesuitas en 1576, 1607 y 1755, por la Corona y por el clero secular en 1768-1769 y 1782-1783 y por los mercedarios desde 1780, aunque el auténtico éxito lo obtuvo en la orden franciscana a partir de 1679 en España y de 1682 en América.

Los Colegios de misiones capuchinos acabados de mencionar no coinciden plenamente más que con el establecido por los mercedarios en Tejar (Ecuador) en 1789 y, en parte, con los diecisiete fundados por los franciscanos en América, de los que se distinguen en que estos últimos eran centros de reclutamiento y formación de personal misionero además de centros de predicación popular. A imitación de los franciscanos, los capuchinos dispusieron también de un Colegio de misiones, enfocado hacia América, en Sanlúcar de Barrameda desde 1795, trasladado a Antequera (Málaga) en 1800.

Además de casi exclusivamente españoles, los misioneros capuchinos fueron relativamente muy numerosos. Su total aproximado de 800,

cifra que representa el 5,35 por ciento del total de evangelizadores americanos procedentes de fuera del continente, es un porcentaje muy elevado si se tienen en cuenta las dimensiones de la orden y la extensión de los territorios evangelizados.

Este aspecto ofrece, a su vez, la particularidad de que los capuchinos necesitaran recurrir a un elevado número de evangelizadores porque fueron también los que más pusieron en práctica la facultad de que cada misionero pudiera regresar a España a los diez años de llegar a América.

Compartiéndola con los franciscanos, los capuchinos ofrecen asimismo la peculiaridad de que el auténtico superior supremo de sus misioneros fuera el comisario general residente en España, aun cuando el cargo no fuera idéntico en ambas órdenes.

Un ulterior aspecto característico suyo fue que sus territorios misionales estuvieran enclavados preferentemente en Venezuela. Fuera de esta república hispanoamericana sólo evangelizaron, transitoriamente, en Urabá, Darién, Chocó, Trinidad y Luisiana y, de una manera definitiva, en el extremo nororiental de Colombia.

Dado el carácter estrictamente misional de la orden, en ella no cabe hablar de posesiones ni de grandes conventos, por lo que ofrece una faceta de pobreza muy superior a las restantes órdenes religiosas de varones, incluidos los franciscanos.

Desde este mismo punto de vista económico, las misiones capuchinas son célebres por los hatos de ganado establecidos en Guayana, Cumaná y los Llanos de Caracas (lo que también hicieron los franciscanos en el territorio venezolano de Píritu) como medio de subsistencia propia y de los indígenas y que fueron el origen de la prosperidad económica de las tres regiones.

Cabe observar, finalmente, que el sistema de evangelización capuchina coincidió con el de todas las restantes órdenes misioneras americanas en basarlo en la propia congregación de los indígenas en reducciones o poblados misionales, pero entre ellos esta concentración aparece más acusada que en los demás.

Misiones y misioneros capuchinos

Tras la breve evangelización de Urabá, Darién y Chocó desde 1647, los capuchinos iniciaron definitivamente su labor misional en

las regiones venezolanas de Cumaná (1657) y los Llanos de Caracas (1658), con religiosos pertenecientes, respectivamente, a las provincias españolas de Aragón y Andalucía.

En 1682, los capuchinos catalanes inciaron la evangelización de la isla Trinidad, desde la que en ese mismo año pasaron a Guayana.

A estos territorios, adicionaron los capuchinos valencianos en 1694 el de Santa Marta-Ríohacha-Maracaibo, dividido en 1739 en el de Santa Marta-La Guajira-Riohacha, a cargo de los valencianos, y de Maracaibo-Mérida-La Grita, al cuidado de los navarros.

Desde 1763 hasta 1772, evangelizaron también la región del Alto Orinoco-Rionegro, que dependió de la misión de los Llanos, y en 1772 se establecieron en Luisiana, cedida por Francia a España en 1763 y devuelta por España a Francia en 1801. Esta misión de Luisiana estuvo al cargo de los capuchinos de la provincia de Castilla.

De los aproximadamente 800 religiosos que llegaron a trabajar en estas misiones, se calcula que a mediados del siglo XVIII lo hacían un centenar, quienes atendían a cerca de ochenta puestos misionales, con un total aproximado de 22.000 indígenas. El padre Lázaro de Aspurz calcula que en 1788 el número de misioneros capuchinos ascendía a un mínimo de 224 y el de indígenas a su cargo en 30.237 sólo en las misiones de los Llanos de Caracas y de Guayana.

Organización jurídica de las misiones

Exceptuadas la misión de Trinidad, que jurídicamente formó una entidad con la de Guayana, y la del alto Orinoco, que la formó con la de los Llanos de Caracas, cada uno de los territorios misionales consignados anteriormente estuvo regido por un prefecto de la misión, designado en un principio, por la Congregación de Propaganda Fide para diez años, desde 1667 por el comisario general, desde 1676 por los propios misioneros, desde 1689 otra vez por el comisario general y desde 1692 de nuevo por los misioneros. Al prefecto asesoraban otros dos misioneros, denominados conjueces.

El prefecto mantenía relaciones especiales con el superior de la provincia encargada de su respectivo territorio misional y dependía directamente del comisario general de Indias, cargo de inspiración franciscana que desde 1749 lo compartieron, cada cual para su territorio,

los provinciales de Andalucía y de Navarra y desde 1756 también los de Cataluña y Valencia. En 1777 se propuso la creación de un comisario general único para todas las misiones capuchinas de Venezuela con residencia en Caracas, pero el proyecto no prosperó.

Todas las misiones capuchinas dispusieron desde 1692 de un procurador general encargado de tramitar en Madrid sus asuntos. El cargo se bifurcó en 1756 en dos procuradores, uno para Cumaná y otro para los territorios restantes, pero en 1781 se volvió al sistema de un procurador único para todas las misiones, aunque elegido rotativamente entre un religioso de las diversas provincias españolas.

Asimismo, todas estuvieron también sujetas al visitador que para su inspección nombraba al comisario general. Desde 1692, el nombramiento se lo reservó la Corona para un miembro de la terna que le propusiera el comisario general de Indias.

Implantación en América: Urabá-Darién-Chocó (1647)

La preocupación capuchina por las misiones americanas comenzó en 1645, cuando la provincia capuchina de Valencia obtuvo de la Congregación Pontificia de Propaganda Fide licencia para destacar misioneros al Marañón. Para la empresa se eligieron doce religiosos más un prefecto, a imitación seguramente de los Doce Apóstoles más Jesucristo. Los religiosos tuvieron que desistir del viaje por la oposición del Consejo de Indias, el cual objetó que ese territorio estaba reservado para los jesuitas y franciscanos. Esta misma Congregación de Propaganda Fide autorizó en 1644 a la provincia capuchina de Andalucía a enviar religiosos al África negra por América, a cuyo puerto de Cartagena de Indias (Colombia) llegaron en 1647.

Aunque no contaban para ello con la preceptiva autorización del Consejo de Indias, cuatro de estos capuchinos permanecieron en Cartagena, mientras que los cinco restantes se trasladaron a Urabá. Todos ellos tuvieron que regresar a España en 1648 por orden de la Corona y de los propios superiores.

Este segundo intento capuchino de implantación en América coincidió cronológicamente, aunque fue totalmente distinto de él, con el tramitado por fray Francisco de Pamplona. Este célebre capuchino, tras haber permanecido brevemente en el Congo en 1645, en compa-

ñía de otros capuchinos italianos, se dedicó a promover la actividad misional en América de los capuchinos españoles. Para ello se dirigió, en una nueva iniciativa anómala, a la Congregación de Propaganda Fide, la cual lo autorizó en 1646 a fundar una misión en Darién y otra en la región de Benín, ambas al cuidado de la provincia de Castilla. Por falta de personal, la provincia sólo se responsabilizó de la primera.

Vencidas las suspicacias del Consejo de Indias nacidas de la intervención de la Congregación de Propaganda Fide, fray Franciso se embarcó para Darién en 1647 junto con otros capuchinos. Con autorización de la Congregación, en 1648 regresó a España en busca de más misioneros y hasta viajó a Roma para informar a la Congregación sobre el nuevo territorio misional. En 1649 regresó a Darién con una nueva expedición de cinco misioneros.

La evangelización del territorio comenzó en 1648 con tan buenos auspicios que los capuchinos no tardaron en fundar en él tres misiones. Sin embargo, en 1652 tuvieron que abandonarlo debido a una rebelión general de los indios. Después de servir a los apestados en Panamá y Portobelo, los religiosos regresaron a España en 1653.

Su labor fue proseguida en 1681 por otros siete capuchinos, quienes a su vez tuvieron que regresar a España en 1689, ante la imposibilidad de hacer fruto entre los indígenas.

Al abandonar Darién en 1652, el prefecto de la misión, padre Antonio de Oviedo, intentó evangelizar el Chocó, pero murió a manos de los indios. A esta región volvieron en 1672 otros doce capuchinos, pero lo ignoramos todo acerca de ellos.

Debido a toda esta serie de vicisitudes, Urabá, Darién y Chocó representan las regiones de la primera implantación de los capuchinos en América, aunque el verdadero proceso de asentamiento y expansión comenzó en Cumaná en 1650, no sin sufrir también sus correspondientes vicisitudes.

Los capuchinos en Cumaná (1657)

1. *El territorio*

La misión capuchina de Cumaná la delimitaron, por el norte y el este, el Mar Caribe; por el sur, el río Orinoco; y por el oeste, una línea

imaginaria que descendía desde la ciudad de Cumaná hasta Ciudad Bolívar, con una pequeña inflexión hacia el oriente antes de llegar al Orinoco.

Durante los siglos XVII y XVIII, Cumaná fue una provincia que se identificaba en gran parte con la Gobernación de Nueva Andalucía. En términos administrativos actuales, venía a coincidir con el Estado venezolano de Monagas, añadiéndole el delta del Orinoco.

2. *Los evangelizadores*

De 1657 a 1817, se dirigieron a Cumaná treinta y una expediciones de capuchinos, integradas por 220 religiosos, pertenecientes en su inmensa mayoría a la provincia de Aragón.

Como dato para un estudio sociológico de los mismos, puede aducirse el de que en 1795 había en la misión un total de 39 religiosos, de los que 17 estaban comprendidos entre los 30 y los 40 años; diez, entre los 43 y los 50; nueve, entre los 51 y los 60; y ocho entre los 61 y los 70.

De esos mismos 39 religiosos, cuatro llevaban en la misión tres años; siete, siete años; quince, doce; cinco, dieciocho; cuatro, veinte; y cuatro, treinta. La mayoría en buena edad y con mucha experiencia.

Hasta 1695, los misioneros no dispusieron de ninguna cantidad fija para su mantenimiento. En 1696, el prefecto, padre Lorenzo de Zaragoza, obtuvo la asignación oficial de 50 pesos anuales para cada religioso, cantidad que en 1753 se elevó a 150 y que en 1761 se fijó en algo más de 183.

La discriminación de que eran víctimas con anterioridad a esta fecha había inducido a la Corona a favorecerles con donativos especiales. Así, en 1776 les donó cinco juegos completos de utensilios para la celebración del culto, más cierta cantidad para la compra de libros, ropas y baratijas para los indígenas. En 1680 ordenó que en cada viaje que efectuase el patache de la Margarita se les enviasen tres pipas de vino de veintisiete arrobas y media cada una, seis arrobas de cerca blanca, treinta de aceite para guisar y cien varas de lienzo, cantidades que en 1686 experimentaron un aumento.

Por esa misma razón, el Gobernador de Cumaná ordenó en 1704 que se les destinase de la Caja de Comunidad lo equivalente a una

sementera, mientras que por esas mismas fechas iniciaron el fomento de un hato de ganado que en 1730 estaba compuesto por diez vacas, en 1761 por 1.300 vacas, 24 caballos, 15 yeguas y seis mulos, y en 1772 por 1.380 vacas. Desde 1784, tras el abordaje de los indios guaraunos del delta del Orinoco, añadieron a éste, un segundo hato que en 1803 contaba con 2.000 reses.

Aparte de estos dos hatos de carácter comunitario y destinados indistintamente para las necesidades de todos los misioneros de Cumaná, cada misión dispuso también de su propio hato para el sostenimiento del misionero y de los indios pertenecientes a ella.

3. *Problemas de implantación*

Durante su estancia en Roma en 1649, fray Francisco de Pamplona había conseguido que la Congregación de Propaganda Fide aprobara la fundación de una segunda misión capuchina en América, además de la del Darién, en las pequeñas Antillas y más concretamente en las islas de Barlovento.

Fray Francisco de Pamplona, al mismo tiempo que la ya aludida expedición de misioneros con destino al Darién, condujo en 1649 otra de dos capuchinos aragoneses que se dirigieron a la isla de Granada, ignorantes de que estaba ocupada por los franceses. Esta circunstancia los obligó a proseguir viaje a la isla Margarita, pero sus autoridades, aunque españolas, les aconsejaron que se dirigieran a la costa septentrional venezolana de Cumaná.

Este cambio de destino no era facultativo de los religiosos, quienes necesitaban para poder efectuarlo tanto la autorización del Consejo de Indias como de la Congregación de Propaganda Fide. El problema lo solucionó una junta de las autoridades religiosas y civiles de la región, las cuales decidieron en 1650 que los capuchinos se establecieran primero en la villa española de Cumaná y luego en la de Concepción de Píritu, fundada por ellos mismos, a la que no tardaron en añadir otros dos pueblos.

La decisión de la junta no fue obstáculo para que el gobernador de Nueva Barcelona, quien atrajo a su causa al obispo de Puerto Rico, convocante y presidente de la junta de 1650, se opusiera al establecimiento de los capuchinos en el lugar porque con ello contravenían el

destino que les había asignado el Consejo de Indias. La situación se les complicó con la muerte del fray Francisco de Pamplona en 1651, cuando se disponía a regresar a España para solucionar el problema.

En ese mismo año de 1651, el Consejo de Indias ordenó a los capuchinos que regresasen a España.

Aquí tuvieron que enfrentarse con los franciscanos, quienes reclamaban el territorio para su orden, e incluso con las suspicacias del Consejo de Indias por sus relaciones con la Congregación de Propaganda Fide, pero al fin consiguieron que el Consejo de Indias revocara su decisión de 1651 y los autorizara para evangelizar en Cumaná en 1656, autorización que también obtuvieron de la Congregación de Propaganda Fide en 1657.

En virtud de esta autorización, en 1657 se dirigieron a esa región los padres Lorenzo de Magallón, que había regresado de Cumaná en 1651, José de Carabantes, Francisco de Tauste, Agustín de Frías y Lorenzo de Belmonte, más el hermano lego Miguel Torres.

Los cuatro primeros desempeñaron una gran labor en los comienzos de la misión.

4. *Expansión*

La expansión de los capuchinos en Cumaná pasó por dos etapas cuya diferencia consiste en el diverso ritmo impreso en su avance por la región. En la primera, que coincide con los casi cien años comprendidos entre 1657 y 1750, ese ritmo fue acelerado. Durante la segunda, que abarca los sesenta y siete años que corrieron entre 1750 y 1817, el ritmo fue lento comparado con el del período anterior.

El comienzo de la expansión estuvo precedido por un grave contratiempo. Tanto los religiosos llegados en 1657 como los que se añadieron a éstos en 1658, encontraron graves dificultades para internarse en un territorio cuyos habitantes estaban en guerra entre sí y con los españoles, hasta el punto de que los vecinos de Cumaná tuvieran que ir protegidos por soldados cuando tenían que acudir al río de las afueras de la ciudad a proveerse de agua.

Ante ello prefirieron dedicarse a la predicación y al ejercicio del ministerio sacerdotal en la propia Cumaná y hasta en Caracas. Las delaciones ante el Consejo de Indias, propiciadas por las recriminaciones

contra los colonos efectuadas por el padre José de Carabantes en sus sermones, de que estos capuchinos preferían la comodidad de las ciudades españolas a las incomodidades de la evangelización de los indios, que es a lo que habían sido destinados, movió a la Corona española a prohibir en 1660 el desplazamiento de nuevos religiosos de esta orden a Venezuela y a ordenar que regresasen a España los dieciocho que en ese momento se encontraban allí.

Con su vieje a la península para tratar este asunto, los padres Francisco de Tauste y Agustín de Frías consiguieron, no sin oposición por parte de algunos miembros del Consejo de Indias, que la Corona suspendiese en 1662 la doble decisión de 1660.

Mientras los padres Tauste y Frías negociaban con el Consejo de Indias en Madrid, los capuchinos que quedaron en Venezuela iniciaron su penetración entre los indígenas, de manera que la orden oficial de 1660 coincidió precisamente con la fundación del primer poblado misional: los Ángeles de Guácharo, al que siguió en 1662 la de El Pilar.

A partir de este arranque de 1660 y hasta 1713 la expansión misional capuchina se centró sobre todo entre los indios chaimas, es decir, a lo largo de una franja horizontal cuyo eje central lo constituyó el paralelo de la entrada más pronunciada del golfo Triste, pero sin llegar ni a la costa de este golfo ni a la península de Paria.

En esa región establecieron los capuchinos su primera misión de Santa María de los Ángeles en 1660, en la que congregaron a tres mil nativos de todas las edades y sexos. A ella siguieron nada menos que otras veintiuna, de las que tres fueron destruidas por los caribes y los franceses pero reedificadas de nuevo, una cuarta quedó sin edificar y diez sólo tuvieron una existencia efímera.

Desde 1713 hasta 1735 la expansión adoptó la dirección sur, de manera que los capuchinos terminaron evangelizando durante esta etapa el espacio comprendido entre la franja horizontal del período anterior y el curso del río Guarapiche, que se convirtió en el límite meridional de la misión.

La huida hacia el Orinoco de los temidos caribes asentados en las márgenes del Guarapiche, tras la derrota que les infligió en 1719 el gobernador José Francisco Carreño, permitió a los capuchinos convertir a dicho río en el eje de la evangelización durante esta etapa. A lo largo de él y descendiendo por su ribera en dirección suroriental, fueron fundando nuevas misiones y desde él evangelizaron el espacio que se

extiende hasta el golfo Triste, al que no habían llegado durante la etapa anterior.

De las dieciocho misiones fundadas durante este período, solamente subsistieron cinco durante algún tiempo.

A esta época pertenece el acuerdo suscrito en 1724 por los capuchinos de Cumaná y los franciscanos de la vecina misión de Píritu para delimitar la frontera entre los dos territorios, así como el convenio firmado en 1734 por estos mismos capuchinos y franciscanos, más los jesuitas del Orinoco medio, sobre este problema de las respectivas jurisdicciones.

A partir de 1736 y hasta 1739, los capuchinos retrocedieron a la hasta entonces olvidada, península de Paria, en la que fundaron seis misiones, mientras que desde 1750 hasta 1776 avanzaron desde el río Guarapiche hasta el río Tigre con la fundación de cinco nuevos poblados misionales.

Si se tiene en cuenta el ritmo de fundaciones seguido hasta ahora (21 entre 1657 y 1713; 19 entre 1713 y 1735), la fundación de solamente cinco a lo largo de los veintiséis años comprendidos entre 1750 y 1776, indica claramente que el proceso de expansión sufrió un estancamiento a mediados del siglo XVIII.

El estancamiento perduró hasta 1791, fecha con la que se cierra el período de expansión puesto que desde 1776 hasta esa fecha, los capuchinos sólo adicionaron a los antiguos, ocho nuevos poblados misionales en su avance hacia el Orinoco por el sur y las islas de su delta por el este.

Puesto que la llegada de misioneros a Cumaná se siguió manteniendo durante este período e incluso aumentó respecto del anterior (108 de 1657 a 1749 y 112 de 1750 a 1803), no cabe atribuir a la falta de evangelizadores esta pérdida del ritmo en la expansión.

El obispo de Puerto Rico, diócesis a la que pertenecía Cumaná, don Pedro Martínez de Oneca, que visitó el territorio de 1758 a 1759, atribuye el estancamiento a que en ese momento los capuchinos ya no tenían «territorio ni indios que conquistar». Quedaban sin evangelizar los indios guaraunos del delta del Orinoco pero, además de que eran «pocos para ejercitarse en ellos un cuerpo de misión crecido como éste», el terreno pantanoso no se prestaba para la fundación de poblados misionales ni los indios estaban dispuestos a habitar en reducciones situadas tierra adentro.

El gobernador de Cumaná, coronel José Diguja y Villagómez, coincidía en 1761 con el obispo de Puerto Rico en que solamente quedaban por evangelizar los guaraunos del delta, pero añadía que era difícil que los misioneros penetrasen en esos terrenos pantanosos para fundar misiones.

El delta del Orinoco fue abordado por los capuchinos ente 1760 y 1763, donde establecieron cinco poblados, uno de los cuales subsistió hasta 1783.

Aun así, tanto el obispo como el gobernador ocultan que también quedaba sin evangelizar la franja que se extendía entre los ríos Tigre y Orinoco, en cuya evangelización invirtieron los capuchinos cuarenta y un años, es decir, muchos más para un territorio que era mucho menos extenso.

La explicación de esta lentitud hay que buscarla en las dificultades del terreno en el caso del delta y en la proximidad de los caribes, en la necesidad de consolidar lo mucho evangelizado hasta entonces y en las menores perspectivas que ofrecía la región en el caso de la franja meridional acabada de aludir.

5. *Los evangelizados*

Según el padre Buenaventura de Carrocera, los capuchinos llegaron a fundar en Cumaná 109 misiones, reducciones o poblados misionales, de las que 36 subsistieron hasta 1810, trece desaparecieron con el tiempo y otras diez más estaban en vías de fundación a finales del siglo XVIII.

Tomando como base una estadística de 1780, podemos hacernos una idea de la composición demográfica de esas misiones. En las treinta y tres que se describen en esa fecha, vivían un total de 2.977 familias, integradas por 13.938 personas. Fuera de casos extremos, como el de las misiones habitadas por 2.060 y 1.100 indígenas, repectivamente, la mayor parte de las mismas solía oscilar entre los 100 y los 400 habitantes.

La proporción entre misioneros y misiones a las que atender variaba conforme a los tiempos. Pero es sintomático que, según cuatro estadísticas que cubren el período comprendido entre 1730 y 1780, esta proporción fuera sorprendentemente equilibrada: en 1730 esa propor-

ción era de cinco a siete; en 1761, de veintinueve a veinte; en otra estadística de 1761, de veintiocho a veintitrés.

No es corriente encontrar en América casos como éste de los capuchinos de Cumaná en el que el número de misioneros supere al de misiones, como sucedía en 1761.

En los casos, mucho más frecuentes, en que sucedía al revés, un misionero tenía que atender a varios poblados, lo que solía hacer residiendo la mayor parte del tiempo en el principal, denominado cabecera, y desplazándose cuando fuera necesario o lo creyera oportuno a los restantes de menor importancia, llamados aledaños, anejos, visitas o agregados.

Para conocer y poder calibrar con toda exactitud la labor espiritual de los capuchinos de Cumaná, he aquí una estadística de 1780 sobre la cifra de habitantes y el número de bautismos administrados hasta esa fecha en cada misión. La comparación entre ambos datos permitirá extraer una serie de conclusiones:

Misión	Fundación	Habitantes	Bautismos
Los Ángeles	1660	403	6.159
El Pilar	1660	281	1.622
Carimucuo	1660	233	3.001
Chacaraguar	1664	300	1.350
Caimaquecuar	1677	1.800	7.709
Catuaro	1689	405	2.377
Rincón	1691	424	2.604
Capayacuar	1713	556	1.223
Ropapan	1718	246	2.601
Caicara	1731	403	1.596
Punsere	1731	561	802
Amacuro	1737	297	440
Tapirin	1754	316	503
Areo	1761	106	408
Aguasay	1769	201	248
Aribí	1777	126	26

Según el autor de esta estadística, padre Simón de los Torrelosnegros, el número de bautismos administrados en Cumaná hasta 1780 ascendía a 52.864.

De estas dieciséis misiones, seleccionadas porque son las que nos ofrecen la posibilidad de comparar el número de sus habitantes con el

de bautismos, el caso más claro es el de la última: San Máximo Aribí, en la que a lo largo de tres años los capuchinos no habían administrado más que veintiséis bautismos, lo que hace pensar en que los bautizados fueron niños únicamente y tal vez algún anciano.

En todas las restantes, la cifra de bautismos administrados superaba en 1780 al número de habitantes de la respectiva población. A primera vista, ambos datos parecen inducir a creer que todos esos habitantes estaban bautizados. Sin embargo, en realidad no era así. En las misiones que llevaban menos de cincuenta años de exitencia, está claro que los nacidos en ellas durante ese período superaban al número de bautizados.

Este hecho, más el ya citado caso de Aribí, evidencia que los capuchinos actuaban con precaución en la administración del bautismo. Sabemos, en efecto, que bautizaban sin más a los recién nacidos y a los niños con la autorización de sus padres, pero que en el caso de los adultos no administraban el sacramento sino en el momento en que los consideraban preparados.

Es lógico que en las misiones con un siglo aproximado de fundación el número de bautismos se cifre en algunos millares en todas ellas. Esta cifra total de sacramentos administrados es, en realidad muy reducida si se tiene en cuenta la proporción entre habitantes y bautizados.

Todo ello lleva a la conclusión de que si los capuchinos bautizaron en Cumaná a 52.864 indígenas desde 1660 hasta 1780 no fue porque administraran el sacramento a todos los indios sistemáticamente sino porque terminaron bautizándolos a todos paulatinamente, a base de preparación y de tiempo.

Su modo concreto de actuar nos lo especifica un testimonio consignado por ellos mismos.

Según el padre Lorenzo de Zaragoza, misionero de comienzos del siglo XVIII, todos los indios de la misión acudían a misa diariamente, concluida la cual se organizaba la catequesis. Ésta la dirigía el misionero personalmente, utilizando para ello tanto el idioma indígena como el español. Luego, en sus propias casas, muchos de los nativos se la proseguían enseñando entre sí, o los padres a los hijos.

Como la doctrina cristiana solía cantarse, esta costumbre de la enseñanza domiciliaria recuerda los cánticos continuos en casa y por las calles del poblado de que se nos habla en México de mediados del siglo XVI.

Coincidiendo con una tradición que comenzó prácticamente con la evangelización hispanoamericana, el padre Lorenzo de Magallón insistía en 1655, refiriéndose a esta misión de Cumaná, en la necesidad de que la enseñanza de la doctrina cristiana fuera uniforme, tanto desde el punto de vista de que en lo posible no se cambiara de misionero, como del modo de la enseñanza. Su argumentación era sólida:

> No hay cosa que más les estorbe y embarace que la diversidad y mudanza de los maestros espirituales porque, aunque en sustancia enseñen lo mismo los unos que los otros pues predican un mismo Evangelio y una misma fe católica, la diversidad del modo de enseñar hace gran daño y engendra grande dificultad en los catecúmenos neófitos y nuevos cristianos, que pierden lo ya adquirido con el nuevo modo de doctrina y se les hace mucho más dificultosa la enseñanza.

El aludido esmero en la preparación de los indios para el bautismo vuelve a aparecer con mayor claridad aún, si se examina la conducta de los capuchinos desde el punto de vista de la administración de los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía.

Una estadística de 1711 nos descubre lo que acontecía en este punto:

Misión	Fundación	Población	Penitencia	Eucaristía
Los Ángeles	1660	700	Todos	50
Chacaraguar	1664	-	140	50
Carinicuar	1666	300	Todos	115
Caimaquecuar	1677	1.200	529	411
Casanay	1681	500	244	80
Guaipanacuar	1691	500	220	150

Como se ve, en Santa María de los Ángeles y en Carinicuar, fundadas en 1660 y 1666 respectivamente, a los cincuenta años de su fundación acostumbraban a confesarse para cumplir el precepto pascual todos los obligados a ello, pero no todos estos mismos comulgaban. Esta desproporción entre penitentes y comulgantes aún aparece más clara en las misiones restantes. Sabemos además que en el caso de Carinicuar, de los 115 que se confesaban veintiséis eran hombres y ochenta y nueve mujeres y que entre los 220 que se confesaban en Guaipanacuar figuraban veinte *muchachos y muchachas*.

La conclusión que parece deducirse es que, fuera de las misiones de Nuestra Señora de los Ángeles y de la de Carinicuar, los capuchinos no admitían a la confesión a todos los bautizados en edad de practicarla, que no administraban la comunión a todos los que se confesaban y que el número de mujeres que recibían estos sacramentos era superior al de hombres.

No se nos dice por qué no eran admitidos a la confesión todos los que estaban en edad de hacerlo.

Por lo que se refiere a la eucaristía, su administración a los indios constituyó siempre un tema muy discutido desde el comienzo de la evangelización hispanoamericana. El cuadro acabado de insertar coloca a los capuchinos de Cumaná en el sector de quienes seguían en este punto una conducta restrictiva, consistente en no administrar el sacramento sino cuando los indios estaban ya perfectamente preparados para recibirlo.

Un nuevo síntoma de la precavida lentitud con que actuaban estos capuchinos de Cumaná, índice a su vez de las dificultades que encontraban en la cristianización de los indígenas, lo ofrece la transformación de sus misiones en doctrinas o parroquias de indios.

En 1713 fueron objeto de esta transformación un total de diez misiones por haber cumplido un mínimo de veinte años de fundación. De esas diez, una siguió al cargo de los propios capuchinos, mientras que las nueve restantes fueron confiadas al clero secular. Las dificultades que encontraron estos sacerdotes diocesanos para cumplir su deber de párrocos obligó a sustituirlos en 1752 por los capuchinos.

Esto significa que la labor desarrollada por los capuchinos en Cumaná tuvo primordialmente un carácter estrictamente misional desde 1660 hasta 1717 o, lo que es lo mismo, que sus misiones dependieron de la propia orden y no llegaron a considerarse definitivamente evolucionadas.

La excepción la constituyeron las diez acabadas de aludir, cuya transformación de misiones en doctrinas en 1713, lo mismo cuando estuvieron confiadas al clero secular que cuando eran administradas por los capuchinos, las convirtió en sendas parroquias de indios que pasaron de la jurisdicción de los capuchinos a la del obispo de Puerto Rico.

En el orden profano, los habitantes de las misiones no pagaban tributo, mientras que sí lo hacían los habitantes de las doctrinas.

6. *Ataques y defensa de las misiones*

La inseguridad de la provincia de Cumaná provino de los indios caribes y de los ataques de franceses e ingleses más bien que de los indígenas habitantes de los poblados misionales. Tuvo por lo mismo un carácter predominantemente de agresión exterior, aunque tampoco faltaron las rebeliones de los nativos ya congregados en pueblos.

La primera rebelión de que tenemos noticia pertenece a 1669.

Refiriéndose a la situación reinante hasta esa fecha, el capuchino Francisco de Tauste, testigo personal de los acontecimientos, relata que

> desde el principio de nuestra misión (1657) hasta el año de 1669 se gozó de alguna quietud en toda esta provincia con todas las naciones de ella, las cuales, con el trato de los religiosos, se domesticaron de modo que por dondequiera andaban libremente los españoles, trataban y contrataban con los indios sin el menor riesgo, y así caribes como los demás naturales iban a las ciudades de los españoles; abriéronse caminos por todas partes y para los Llanos, de donde se han sacado innumerables vacas y sebo, de que se ha sustentado toda esta provincia y las fuerzas de Su Majestad.

Tras estos doce años iniciales de paz, en 1669 se reunieron veinte caciques dispuestos a vengar los robos y raptos de mujeres de que eran víctimas por parte de algunos colonos españoles. Su primera acción fue atacar el poblado de San Francisco, en el que fueron rechazados por sus habitantes, quienes les inflingieron fuertes pérdidas, con sólo la muerte de un indio cristiano y tres heridos entre los atacados.

En 1670, el gobernador de Cumaná, don Sancho Fernández de Angulo y Sandoval, destacó un piquete de treinta soldados y ochenta indios reducidos para que castigasen a los invasores. El piquete no consiguió su objetivo porque los indios se refugiaron en los montes y hasta llegaron a causarles cuatro bajas a sus perseguidores.

En un cambio de táctica, el gobernador decidió en 1671 fundar la ciudad de San Carlos para que sirviera de contención a los caribes. Sin embargo, éstos se coaligaron con los franceses y proyectaron atacar dicha ciudad.

En agosto de 1673, los caribes penetraron por el río Guarapiche, donde dieron muerte a tres españoles pero, al comprobrar que San

Carlos estaba bien defendida, se dirigieron a los llanos, donde se encontraban los poblados misionales de San Francisco, San Juan y Nuestra Señora del Pilar. En ellos cometieron toda clase de tropelías hasta que fueron ahuyentados por un piquete de soldados enviado por el gobernador.

En 1674, volvieron a reanudar sus ataques los caribes y los franceses, quienes destruyeron la ciudad de San Carlos y las misiones de San Francisco, San Juan y el Pilar.

Sendos levantamientos de indios, aunque ahora más restringidos que los de 1669-1674, dieron por fruto la ruina de la misión de Irapa en 1690 debido a un ataque de los caribes; de la de Marianta en 1691; el incendio de la de Santa Cruz en 1692 y la destrucción de la de San Miguel en fecha indeterminada.

En 1718 ocurrió un nuevo levantamiento de los caribes. Un cacique cayó con su gente sobre el hato de ganado que el español Francisco Blanco tenía en el valle de Aragua y, después de dar muerte a once vaqueros, se dirigió a las misiones de San Félix y San Miguel, a las que prendió fuego.

En 1731 fue atacada la misión de Punseres «por una tropa de indios salvajes», que fueron rechazados por sus habitantes, mientras que los caribes, incitados por los franceses, asolaron en 1735 la misión de los Remedios, en la que ahorcaron al misionero, dieron muerte a 37 indios guaraunos, incendiaron la iglesia y las casas y se llevaron cautivos a las mujeres y a los niños.

Hacia 1737 atacaron los franceses la misión de San Juan Bautista de Soro (Paria), en la que saquearon la iglesia y las casas de los indios, prendieron fuego al poblado y huyeron con el botín, llevando consigo al misionero, padre Juan de Cariñena, al que cuatro días después dejaron abandonado en una playa.

Por su parte, los ingleses desembarcaron en 1766 en las misiones de Irapa y el Soro, en las que entraron a saco y de las que se llevaron cuanto pudieron tras haber incendiado las casas. Despavoridos, los indios huyeron a los montes, donde premanecieron hasta 1771.

En Cumaná, al igual que en las restantes misiones hispanoamericanas, los primeros defensores de las reducciones o poblados misionales eran sus propios habitantes. Para ello estaban organizados en milicias, «con un sargento mayor, sus capitanes, alféreces, sargentos y ayudantes, todos con sus patentes de los señores gobernadores y sus insignias».

Es sintomático a este respecto que a veces, al describir el estado de una misión, junto con el número de sus habitantes se indiquen también los «hombres de armas» de los que disponía cada poblado misional.

En este sentido, según una relación de 1761, dieciocho misiones que en esa fecha estaban habitadas por 702 familias, integradas por 4.663 habitantes, disponían de 1.080 indios armados. Otra relación de 1773 nos informa de que «los hombres de armas» en Cumaná en 1702 eran 1.702; las familias, 2.153; y los habitantes, 9.067.

Relacionando el número de familias con el de «hombres de armas», puede observarse que en más de una ocasión ese número es exactamente el mismo en ambos casos, lo que indica claramente que se trataba de familias presididas por el marido, que solía ser el «hombre de armas» y cuyos hijos aún no estaban en condiciones de empuñarlas.

En otros muchos casos, el número de familias es superior al de «hombres de armas», lo que es una señal de que el marido ya no estaba en condiciones de luchar debido a la edad, o que estaba ausente o fugado o bien porque hubiera muerto.

Los casos, poco frecuentes, en los que el número de hombres de armas supera al de familias obedece a que en éstas había más de un varón en condiciones de luchar, es decir, el marido más uno o varios hijos del matrimonio, e incluso algún otro adulto que permaneciera soltero.

Como «hombres de armas» se solía considerar a todos los varones del poblado misional comprendidos entre los 18 y los 40 años.

Al igual que otros territorios, Cumaná disponía también de su ejército regular, integrado por blancos y pardos, acuartelados en las villas españolas.

A este fin, se fundó en 1671 la ciudad de San Carlos «con treinta vecinos», destruida por los caribes y abandonada por sus habitantes en 1674, sin que se llegara a reedificar a pesar de lo que ordenara la Corona en 1686.

Con antiguos residentes de San Carlos, más las treinta familias canarias que en 1682 habían llegado a Cumaná, fundó en 1676 un poblado en el valle de Santiago el gobernador don Juan Padilla. La llegada de estas familias canarias se venía tramitanto desde antes de 1672, fecha en la que el capuchino Agustín de Frías solicitó el envío de un

centenar, de las trescientas que la Corona había prometido en diversas ocasiones.

Por reales cédulas de 1686, 1696 y 1704 se ordenaba además la fundación de otros dos pueblos de españoles, uno en las cercanías de la misión de Concepción de Cocuisas y el otro en las proximidades de la de San Francisco. El primero estuvo a pundo de fundarse en 1700 con el nombre de Nuestra Señora de Atocha y Australia. Más tarde, en 1718, con el levantamiento de los caribes impidió la fundación que se proyectaba en las riberas del Guarapiche. Finalmente, en 1722 se cumplían todos los requisitos legales para fundar la ciudad de Maturín, aunque de hecho su fundación real se retrasó hasta 1760.

En este mismo orden de cosas, el capuchino Victoriano de Castejón proponía en 1625 la fundación, no de dos, sino de tres poblados de españoles, y Sebastián de Puerto Mahón, también capuchino, defendía ardientemente en 1696 la presencia de españoles en la región para, entre otras cosas, evitar los levantamientos de los indígenas o defenderlos de las invasiones de los indios vecinos.

A estos poblados hay que añadir las ciudades de Cumaná, San Felipe de Arias, Río de Caribes y Carúpano.

La ciudad de Cumaná tenía en 1773 un total de 889 hombres de armas; San Felipe de los Arias, 231; San Felipe, 351; Río de Caribes, 187; y Carúpano, 330.

7. *Beneficios profanos de las misiones*

Las 109 misiones, reducciones o poblados misionales fundados por los capuchinos en Cumaná, representan la inserción en un sistema de vida urbana de toda la población prehispánica de todo ese territorio, hasta entonces diseminada y que no disponía de otro medio de vida que el recolector, es decir, lo que daba la naturaleza.

Este nuevo sistema de vida, además de la cristianización, supuso la integración en el mundo occidental de esos indígenas, a los que el padre Lorenzo de Magallón describía en 1653 como de «groserísimo ingenio» y necesitados «antes de ser enseñados a ser hombres y vivir como tales, a ser cristianos».

Como ejemplos concretos de esta inserción referentes específicamente a Cumaná, en 1713 se nos dice que «a los que son ya cris-

tianos y están en población se les compele a que se vistan y para eso mandan a los indios que hilen algodón y echen telas y se vistan de ellas».

En este mismo orden de cosas, ya hemos visto al padre Lorenzo de Zaragoza hablar de la escuela misional, en virtud de la cual, según sendos testimonios de 1653 y 1713, los indios «habían aprendido a leer» o sabían «leer en libro».

A esos mismos misioneros les hemos visto también referirse a la enseñanza bilingüe.

Las misiones fueron, en efecto un medio para que los indígenas aprendieran el castellano sin por eso olvidar su idioma nativo. Este último lo consevaron y lo fomentaron los misioneros, primero, aprendiéndolo ellos mismos y, luego, fijándolo con caracteres latinos y transmitiéndolos a la posteridad.

En este sentido sabemos, por ejemplo, que en 1650 estaban elaborando los capuchinos una Gramática de la lengua chaima con la ayuda de un soldado veterano, que el padre José de Carabantes hacía lo mismo en 1663 y el padre José de Nájera hacia 1675, que el mismo padre Carabantes se dedicó a confeccionar un Sermonario, que en 1759 se utilizaban en las misiones un *Arte y Vocabulario*, un *Catecismo* y una *Doctrina* en lengua chaima y que en 1760 el Consejo de Indias sometió a consulta la impresión de cierta obra de un capuchino de Cumaná.

Entre las obras concretas de esta índole consta de la existencia de las siguientes:

— Padre Francisco de Tauste, *Arte y Vocabulario de la lengua de los indios chaimas, cumangotos, cores, parias y otros de la provincia de Cumaná*, Madrid 1680, obra que contenía además una *Doctrina cristiana y Catecismo de los misterios de nuestra santa fe.*

— Padre José de Carabantes, *Vocabulario de la lengua caribe*, sin fecha.

— Padre Francisco de la Puente, *Catecismo de la doctrina cristiana en lengua de los indios chaimas*, Madrid 1703.

— Padre Juan del Pobo, *Instrucción para los confesores en lengua chaima*, de la que no se sabe si llegó a imprimirse.

— Padres Francisco de la Puente, Joaquín de Alquézar y Esteban de Arizala, *Doctrina cristiana y Catecismo para la más breve enseñanza de los indios de la nación Chaima.*

— Padre José de Nájera, *Espejo místico en el que el hombre interior se mira prácticamente ilustrado para los conocimientos de Dios y el ejercicio de las virtudes*, Madrid 1672.

Los misioneros fueron asimismo el instrumento de la pacificación de la región y de su prosperidad económica.

Tan tarde como en 1676, e incluso en 1696, era muy reducido el número de colonos españoles asentados en Cumaná, los cuales vivían además muy pobremente y sólo en parejes próximos a la costa por miedo a los indios del interior. Esta situación de temor, que les impedía la expansión territorial y el progreso económico, se nos describe así en 1678: a la llegada de los capuchinos en 1657

> estaba toda esta tierra a la ocasión por todas partes hecha un erizo. Por cualquier parte se encontraban indios bravos. Los vecinos de Cumaná por mar y tierra se veían acosados: por la mar, de los caribes de la isla de San Vicente y otras; y por tierra, de los indios y caribes de toda esta provincia.

> Tanta era la opresión de los españoles —continúa el documento— que por ninguna parte se atrevían a salir de sus haciendas y, si lo hacían, era con gravísimos riesgos: de ordinario sucedían muertes de españoles y de esclavos que echaban los indios cuando más descuidados en sus labranzas los acosaban con flechería y les era forzoso dejar sus labranzas.

> En la ciudad de Cumanacoa, que dista un día de camino de Cumaná la tierra adentro, no podían salir de sus casas si no es con armas en las manos: a sus mismas puertas los indios les flechaban las bestias y vacas; si alguna mujer había de ir a buscar agua o lavar, con estar el río casi tocando las casas la habían de hacer escolta y convoyar algunos hombres armados. Tanta era la opresión de los españoles que se veían acorralados y a punto de desamparar los pueblos.

La descripción posiblemente sea un tanto exagerada por el deseo de su autor de recargar las tintas negras para hacer resaltar la labor de la propia orden capuchina. Sin embargo, su fondo de verdad lo demuestra el hecho de que los españoles no se habían atrevido a avanzar tierra adentro.

Al dar cuenta en 1763 del estado del territorio, al que acababa de visitar, el gobernador de Cumaná, don José Diguja y Villagómez, lo compara con el de 1720 y lo resume así:

> La real hacienda nada producía hasta el año 1720, por ser pocos los indios tributarios; el ramo de diezmos, cortísimo; y de entradas y salidas, mucho más por la falta de frutos y comercio, por lo que trabajosamente se costeaban las pocas pensiones que sobre sí tenían las Cajas. Su entrada anual, gastos y demás circunstancias ventajosas en el día son manifiestas... y, en fin, del estado que tenía la gobernación al expresado año 720 al que tiene en el presente hay diferencia como del ser al no ser.

Los Capuchinos en los Llanos de Caracas

1. *El territorio*

La misión capuchina de los denominados inexactamente Llanos de Caracas estuvo limitada al norte por el tramo del mar Caribe, comprendido entre el golfo Triste (Carabobo) y la desembocadura del río Unare; al este, por una línea imaginaria que, arrancando de esa misma desembocadura, llegaba a la del río Cuchivero; al sur, por el Orinoco y su afluente el río Sinaruco; y al oeste, por otra línea imaginaria que ascendía por el río Tocuyo, se internaba hacia el este por el río Masparro y retrocedía hacia el oeste para remontar el río Apure hasta la altura (y en territorio colombiano) del nacimiento del río Sinaruco, en el meridiano de Mérida aproximadamente.

Según la actual configuración administrativa de Venezuela, el territorio abarcaba todo el actual Estado de Guárico y parte de los de Yaracuy, Lara, Cojedes, Portuguesa, Apure, Barinas y Aragua.

En el campo de lo religioso, la misión estuvo al cargo de la provincia capuchina de Andalucía desde que se independizó de la de Cumaná en 1676. En el concepto del historiador capuchino Buenaventura de Carrocera, esta misión fue «quizás la más gloriosa y de más positivos resultados de cuantas los capuchinos españoles tuvieron en el actual territorio de Venezuela», lo que equivale a decir de cuantas los capuchinos cultivaron en la América española.

2. *Los evangelizadores*

Desde 1658 hasta 1796, fecha de la primera y de la última expedición de religiosos, se dirigieron a esta misión un total aproximado de 232 capuchinos, pretenecientes casi exclusivamente a la provincia de Andalucía.

Desde el punto de vista sociológico, valga el dato de que en 1770 había en ella veintisiete religiosos, de los que ocho tenían entre 30 y 40 años de edad; tres, entre 41 y 50; once, entre 51 y 60; y cinco, entre 61 y 72. Su experiencia misional oscilaba en ese momento entre los 6 años de evangelizadores de diez, los 14 de dos, los 22 de nueve y los 28 de seis.

Estos datos, confirmados por otros similares cuya inserción sería enojosa, prueban que la edad de los evangelizadores osciló entre los 25 años de edad a su llegada a la misión y los 65 en el momento de su muerte. Se trató, por lo mismo igual que en el resto de América, de misioneros que iniciaron su labor en un momento de plenitud juvenil y que la desarrollaron plenamente durante la etapa áurea de la vida humana, es decir, con la responsabilidad y fuerzas de la madurez, a igual distancia de la bisoñez que de la senetud.

En el desarrollo de su cometido, y como dicen los superiores de la misión en 1745, padecieron «inponderables trabajos, sudores, afanes, fatigas, contradicciones y sangre, que muchos han derramado». Los aspectos fundamentales que les acarrearon estos sufrimientos fueron el de la congregación de los indios en poblados, el de la subsistencia económica y conservación de los mismos, el de la promoción humana de unos nativos que se resistían a abandonar su sistema primitivo de mayor libertad pero también de más primitivismo, el de la conversión al cristianismo de unos paganos a los que era dificilísimo hacérselo comprender y aun más practicar, y las «persecuciones y calumnias» de que fueron objeto los evangelizadores por parte de «algunos malos cristianos que viven en estas regiones como unos ateístas y heliogábalos».

Dentro de este gran cúmulo de dificultades perdieron la vida a manos de los indios los padres Plácico de Belicena en 1666, Juan de Utrera en 1695, Luis de Orjiva en 1698, Miguel de Madrid en 1689, Salvador de Casabermeja en 1716 y Bartolomé de San Miguel en 1737.

3. *Expansión*

Desde 1658, fecha de su comienzo, hasta 1678, que se puede considerar como el año de la estabilización del proceso, la misión capuchina de los Llanos atravesó una etapa de especiales dificultades.

Los capuchinos comenzaron evangelizando el oeste de Barquisimeto y sureste de Valencia, y preferentemente el actual Estado venezolano de Cojedes, pero de las diez misiones o reducciones fundadas entre 1659 y 1673, siete desaparecieron entre 1661 y 1682, debido sobre todo a las fugas de los indios congregados en ellas.

Con la fundación en 1678 de la villa española de San Carlos de Austria, en el Estado de Cojedes, a la que en 1694 se añadió la de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, el proceso de expansión misional cambió totalmente de perspectiva. Autorizados por una real cédula de 1676, ratificada en 1692, a ir acompañados de soldados para congregar a los indígenas en reducciones o poblados misionales, los capuchinos abandonaron su anterior «método apostólico» de realizar dicha congregación por sí solos y optaron por llevarla a cabo con el acompañamiento de hombres armados «escolta», residentes en la ciudad de San Carlos de Austria, como sistema de defensa de los indios.

La idea ya venía acariciándose desde 1664 y constituyó un apasionado motivo de controversia, así como un delicado caso de conciencia para los propios capuchinos.

He aquí cómo la justificaba uno de ellos, el padre Arcángel de Albaida, en 1690, después de haberse mostrado contrario a la misma:

> Y por último y fin remate de mi tragedia digo que, si bien es verdad... que siempre fui de sentir que los misioneros entrasen apostólicamente, aunque no de que cesasen las entradas, pues lo uno con lo otro me parecía el medio más eficaz para que se ampliaran las misiones y soy del mismo sentir, digo ahora que lo primero sin lo segundo y sin el resguardo de los blancos, el intentar el misionero entrar apostólicamente a reducirlos y asegurar el fruto de aquellas almas, supiese que estaba el camino más frecuentado de salteadores pudiendo llevar gente de escolta para su resguardo, lo dejara de hacer y, siguiendo su dictamen, se expusiese a perderlo todo. Y así, viendo cerradas las puertas por todas partes, no sólo en orden a la ampliación de las misiones sino a la conservación de los que tantos años han estado debajo de nuestra doctrina y enseñanza, determinamos el padre Buena-

> ventura de Vistabella y yo de retirarnos a la quietud de nuestras celdas, y de este sentir me parece que están los más padres de esta misión.

Por su parte, el Consejo de Indias, que en 1689 había rectificado la real cédula de 1676, justificaba en 1692 la ratificación de esta última diciendo que «es impracticable por ahora dejar de entrar con armas los españoles ni poder hacerse esta reducción sin ellos y que, atentas las circunstancias presentes, es justificadísima su intervención».

Basada en el nuevo método, la expansión experimentó un claro auge, reflejado en las diecisiete misiones fundadas entre 1679 y 1700, aunque once de ellas desaparecieron entre 1688 y 1706.

Desde el punto de vista geográfico, el proceso expansivo adquirió también una amplitud insospechada hasta ahora, ya que por el oriente llegó hasta el Estado de Aragua, por el sur hasta Calabozo y por el oeste hasta el norte del Estado de Portuguesa.

Tras un breve paréntesis de estancamiento debido a la escasez de misioneros y, como dice una *Relación* de 1745, la llegada a los Llanos en 1706 de una expedición de nueve religiosos significó un nuevo impulso expansivo. A partir de este mismo año y hasta 1764 los capuchinos fundaron nada menos que treinta y tres misiones. Con ello, durante la presente etapa terminaron extendiendo su acción evangelizadora por casi todo el territorio que llegó a abarcar la misión, exceptuado el extremo suroccidental de la misma, que se abordó durante el período siguiente.

Durante esta etapa comprendida entre 1706 y 1764, se obseva una desusada intensificación en el sistema de fundar nuevas misiones, o lo que es lo mismo, en congregar a los indígenas en poblados misionales mediante el sistema de que los religiosos abordaran a los indios acompañados de la escolta.

El hecho parece haber obedecido a la ratificación oficial de esa posibilidad en 1692, a la sustitución en 1706 de la entrega de indios por una cantidad de dinero en concepto de remuneración a los integrantes de la escolta, en no admitir como miembros de la misma sino a españoles voluntarios, decisión tomada también en 1706, y a la superación en 1717 de cierta oposición al sistema de «escolta» fomentado en la ciudad de San Carlos de Austria por los vecinos Bartolomé Gutiérrez de Roda y Esteban Moreno.

Si tomamos, por ejemplo, el período comprendido entre 1701 y 1744, puede observarse que durante él, realizaron los capuchinos 46 expediciones reduccionísticas, en las que solamente en seis prescindieron de soldados. En las 40 que contaron con ellos, en seis participaron entre 19 y 50; en diecisiete, entre 51 y 100; en once, entre 101 y 150; en una, más de 300; y en las seis restantes, en número que no se nos especifica.

En una ocasión, los 56 hombres armados que acompañaron a los religiosos llevaron consigo 300 caballos, pero sólo en cuatro coyunturas entablaron combate y en otra (1744) perdió la vida un indio y quedaron heridos nueve.

De los más de 300 hombres armados que intervinieron en una expedición de 1720, desertaron la mayor parte, quedando solamente 60 colaborando con los capuchinos en la reducción o congregación de los indígenas.

También por vía de ejemplo, cabe anotar que en 1737, con 50 soldados, no se redujo a ningún indio; en 1720, con 19, se redujeron 248; en 1739, con 60, se redujeron 14; en 1738, con 156 hombres y 300 caballos, se redujeron 58; en 1740, con 100 soldados, se redujeron 200; y en 1744, con 145 soldados, solamente se redujeron cinco indígenas.

La duración de la expedición reduccionista duraba, a juzgar por diecisiete de estas entradas en las que se nos especifica este dato, entre mes y medio y algo más de tres meses.

La inexistencia de relación entre el tiempo empleado y el número de nativos congregados en pueblos lo evidencian las siguientes cifras. En una expedición de 40 días se redujeron 95 indios; en una de 45, se redujeron 66; en dos de 60, se redujeron 111 y 105, respectivamente; en tres de 75, se congregaron 82, 200 y 232, respectivamente; en dos de 80, se redujeron 60 y 114; en cinco de 90, se redujeron 17, 59, 230, 231 y 268, respectivamente; en tres de 100 días se congregaron 56, 68 y 156 nativos.

La participación de soldados o de la «escolta» en el proceso de congregación de los indios en poblados misionales, constituyó siempre un tema de controversia en el marco de la metodología misional americana. En virtud de ello siempre hubo quienes la defendieron teóricamente y la pusieron de hecho en práctica, así como quienes mantuvieron la teoría y la conducta contraria. Los únicos puntos comunes en

esta controversia fueron el doble principio de que lo más «evangélico» o lo más «apostólico» era prescindir de los soldados y de que, si se recurría a ellos, era como medio únicamente defensivo. La divergencia de posturas estribó en si en la práctica era lícito, necesario o conveniente recurrir a ellos para facilitar la evangelización.

Este caso de los capuchinos de la misión de los Llanos es único en América por el acaloramiento que alcanzó la controversia, por el recurso a las autoridades civiles y religiosas, e incluso a la Corona, para que la dilucidaran, por la inusitada frecuencia con la que recurrieron a la escolta y por la elevadísima cifra de los componentes de la misma. Lo normal en América fue que los misioneros recurrieran al acompañamiento de hombres armados cuando lo consideraban necesario debido a la belicosidad de los indios, que no acudieran a las autoridades sino para solicitar el número de soldados que juzgaban necesarios y que los componentes de la escolta (muchas veces, únicamente indios voluntarios) no sobrepasaran un simple pelotón.

Tras otros cuantos años de estancamiento, los capuchinos reanudaron su proceso de expansión en 1768, favorecidos e impulsados por el gobernador de Venezuela, don José Solana.

El proceso, que duró hasta 1797 y durante el cual se fundaron veintidós nuevas misiones, se enfiló ahora hacia la región comprendida entre los ríos Apure y Meta, es decir, hacia las partes central y oriental del Estado venezolano de Apure.

Los motivos de este cambio de orientación estribaron en el hecho de que en el resto del territorio ya se había consumado el proceso de expansión y en el de que convenía, por una parte, acercarse al Orinoco porque con la expulsión de los jesuitas en 1767 habían pasado al cuidado de los capuchinos los seis poblados o misiones que la Compañía de Jesús administraba en la región de Cabruta y, por otra, era conveniente también aproximarse lo más posible al alto Orinoco y Río Negro para comunicarse con los nuevos poblados que allí habían establecido, desde 1764, los propios capuchinos de la misión de los Llanos.

A partir de 1797, fecha de la fundación del último poblado o misión de la etapa anterior, comienza un último período que duró hasta 1820, durante el cual solamente se establecieron dos nuevas misiones, una en 1802 y otra en 1806.

El grito en favor de la independencia de Venezuela, pronunciado en Caracas el 19 de abril de 1810, significó el comienzo del fin de esta

misión de los Llanos, la cual terminó desapareciendo, debido a la obligada dispersión de los religiosos, hacia 1820.

4. *Los evangelizados*

A lo largo de los años transcurridos desde 1658 hasta 1820, los capuchinos fundaron en este territorio 54 poblados misionales estables, 30 de breve duración y seis villas o ciudades españolas. Además, atendieron a otros seis poblados de indios no fundados por ellos.

Estas misiones nunca llegaron a susbsistir simultáneamente porque su fundación fue paulatina, porque en un momento determinado desaparecían algunas debido a las fugas de sus habitantes y porque otras iban pasando al cuidado del clero secular mediante su transformación de misiones en doctrinas o parroquias de indios, dependientes canónicamente del obispo de la diócesis. Así, por ejemplo, en 1751 atendían a catorce, con un total de 5.867 habitantes, en 1786 a treinta y una, con 15.255, en 1801 a veinticinco, con 12.695 y en 1810 a dieciocho, con 15.846.

Fuera cualquiera el número de misiones atendidas en cada momento concreto, cada una de ellas solía estar atendida por un religioso, cuando no por dos e incluso más. Son pocas las ocasiones en las que el número de misiones era superior al de misioneros. Esta circunstancia parece haberse dado sobre todo a finales del siglo XVIII, como se deduce de que en 1786 la proporción fuera de 35 a 31, en 1790, de 30 a 23; y en 1792, de 26 a 18. Sin embargo, en 1791 esta proporción era de 30 a 32, mientras que en 1761 había sido de 19 a 24; en 1773, de 31 a 36; y en 1777 de 25 a 25.

Contra lo que solía suceder en el resto de América, estas misiones constituían una unidad poblacional carente de anejos, visitas o pedanías dependientes de un poblado principal o cabecera que era el que le daba el nombre a la misión y en el que residía el misionero la mayor parte del tiempo.

Además, llama la atención en ellas el hecho de que, a diferencia también de lo que ocurría en otros lugares, junto con los indios vivieran en muchos de los poblados misionales otras razas en número sorprendentemente elevado, sobre todo españoles. Valga como ejemplo el de que en las dieciséis misiones que los capuchinos quisieron entregar

al obispo en 1777 habitaban un total de 4.518 indios y 4.726 españoles y otras gentes. De estos dieciséis poblados misionales, tres estaban habitados por indios exclusivamente, mientras que en otro no había ninguno.

Esta convivencia de indios con los miembros de otras razas estaba prohibida oficialmente, precisamente para proteger a los indígenas de los abusos y malos ejemplos de los advenedizos. Los misioneros americanos solían compartir también esta postura, aunque las circunstancias los obligaran con excesiva frecuencia, a tener que tolerar una presencia de extraños con la que de hecho no simpatizaban.

Los capuchinos de los Llanos representan en este punto una de las pocas excepciones al ambiente general americano. El obispo de Caracas atribuía en 1781 esta postura a que dichos religiosos no querían estar solos con indios rústicos y a que, de lo contrario, las otras razas carecían de pastor espiritual porque no podrían atenderlas.

Los capuchinos justificaban su modo de proceder con el argumento de que los españoles, mestizos o pardos eran necesarios en los poblados de indígenas para que colaboraran en la búsqueda de los nativos que se fugaban de la reducción, para que protegieran al propio misionero si los indios acordaban asesinarlo durante alguna borrachera general, para disuadir a los nativos de cualquier otro exceso, para colaborar a insertarlos en la vida política y racional, es decir, en la civilización, y para el desempeño de oficios necesarios en el poblado pero que los indios no sabían ejercer, como el de carpintero o barbero.

La metodología misional seguida por estos capuchinos de los Llanos fue similar a la puesta en práctica en otros lugares, pero merecen recogerse algunos detalles que les son propios.

Refiriéndose a ello, el prefecto de la misión, padre Ildefonso de Zaragoza descubre en 1692 algo que en realidad no es nada inédito pero sobre lo cual se poseen pocos testimonios tan directos y expresivos como el suyo.

Según él, los primeros capuchinos de los Llanos de Caracas comenzaron por examinar la manera de ser de los indios, su modo de vida y de gobierno, su sistema religioso y su grado de civilización. Todo, «para aprender con ellos la predicación que se deseaba, al modo que en otras partes se ha ejecutado». Los capuchinos esperaban poder atraerlos el cristianismo «oyendo a los infieles y filosofando con sus razones naturales hasta quedar reducidos con actos de entendimiento».

Sin embargo, la conclusión a que llegaron fue que este modo de proceder era baldío pues «no se hallaba en ellos ningún género de política, pero aún aparecían irracionales».

Sin quererlo, el padre Zaragoza descubre en este pasaje la falta de tradición misionera de una orden religiosa, como la suya, que era nueva en el campo de la evangelización americana. Fuera de los diálogos o *coloquios* mantenidos por los denominados Doce Apóstoles franciscanos de México en 1524 con los jefes aztecas de Tenochtitlan, los evangelizadores americanos no acostumbraron a filosofar con unos nativos que sabían que no los iban a comprender.

Fue precisamente en esta argumentación del padre Zaragoza en la que se basó desde el primer momento de la evangelización americana la práctica misional, seguida también por los capuchinos, de basar la cristianización del indio en dos soportes fundamentaales: su elevación humana, o su civilización, como requisito para cultivarlo espiritualmente, y el enfoque del cristianismo como algo que había que enseñar, más bien que demostrar, en la seguridad de que los indígenas lo aceptarían si llegaban a comprenderlo, sin necesidad de profundos razonamientos filosófico-teológicos.

Es asimismo característico de estos capuchinos de los Llanos, su propósito de separar a los jóvenes de los adultos a fin de mantener a los primeros incólumes en su cristianismo.

Una real cédula de 1696, dirigida al mismo padre Ildefonso de Zaragoza en su calidad de prefecto de la misión, recoge el estado de la cuestión al consignar que se le había propuesto a la Corona española la conveniencia de separar a los jóvenes de los viejos para que los primeros no imitaran las malas costumbres de los segundos, con lo que se inutilizaban los esfuerzos cristianizadores de los misioneros. La Corona rechazó el proyecto por los inconvenientes de índole afectiva que entrañaba y porque los capuchinos tenían que arrostrar una dificultad que se daba también e inevitablemente «en las montañas» españolas.

A pesar de este rechazo oficial, el Capítulo capuchino de 1700 aún seguía insistiendo en la idea en ese momento. Para llevarla a la práctica proponía que, una vez avenidos a abandonar su dispersión demográfica, los indígenas adultos se repartiesen entre los soldados que habían colaborado en la concentración mientras que los «muchachos» quedarían al cargo de los dos religiosos que debería haber en cada nuevo poblado misional.

La Corona ordenó en 1702 al gobernador de Venezuela que convocase una junta de eclesiásticos para que estudiasen el proyecto. Este último se pondría en práctica si los convocados estuvieran de acuerdo con él por unanimidad, pero se suspendería su realización si no se daba esa circunstancia.

El proyecto no se llevó a cabo. De haberse puesto en práctica hubiera representado un método misional verdaderamente revolucionario, el cual hubiera facilitado enormemente la labor evangelizadora de los capuchinos.

Este proyecto vuelve a revelar la falta de experiencia de estos religiosos. Anhelantes como los que más de una perfecta cristianización de los indios, incurren en la ingenuidad de creer en las posibilidades cristianizadoras del contacto de los indios con los colonos españoles, ya reflejada en su aludida tendencia a que convivieran unos con otros en un mismo poblado. Esa entrega de los indios adultos a los soldados que habían colaborado en su congregación en poblados la prohibió la propia Corona en 1706. Independientemente de ello, al excogitar su posibilidad o su simple conveniencia, los capuchinos actuaron en contra de la mentalidad, oficial y privada, predominante en la América española.

Por lo que se refiere a los frutos de la evangelización, el padre Mateo de Anguiano, historiador de las misiones capuchinas, los resumía hacia 1713 afirmando que

> pasan de cien mil las almas que hasta hoy han bautizado, siendo muy para alabar a Dios el que más de la mitad han pasado a la otra vida prevenidos con los santos Sacramentos y con señales moralmente ciertas de su salvación, todo lo cual consta de los Libros de Bautismos y de Difuntos de dichas poblaciones.

Se trata de una apreciación, muy frecuente en América, de los grandes frutos cosechados por los evangelizadores, en este caso por los capuchinos de los Llanos de Caracas, y al mismo tiempo de una alusión suficientemente explícita, poco frecuente en la literartura misional americana, de que los capuchinos administraban el bautismo con parsimonia, es decir, no al ritmo del número de indígenas que iban congregando en poblados o reducciones sino al ritmo de la preparación religiosa de cada cual.

5. *Beneficios profanos de las misiones*

El mismo padre Mateo de Anguiano, acabado de citar, añadía que, además de los frutos de índole espiritual, los capuchinos de los Llanos fundaron «cerca de cien poblaciones, bastantemente numerosas de almas, sin haber costado al patrimonio real caudal alguno, ni el sacar los indios de los montes ni el poblarlos». Anota asimismo que otro de los beneficios aportados por estos evangelizadores consistió en haber facilitado la colonización del territorio por los españoles.

Dejando en pie estos dos asertos innegables, conviene concretar que en estas misiones capuchinas de los Llanos se percibe una preocupación especial de sus misioneros por civilizar al indígena. Esta preocupación civilizadora fue substancial a toda la evangelización americana, pero los capuchinos de esta región hacen especial hincapié en ella porque partían de un concepto particularmente desvalorativo del indígena llanero, aunque no fuera totalmente inédito, o propio exclusivamente de ellos.

Para los capuchinos, estos nativos «parecían irracionales» o «aunque tienen alma racional, parecen salvajes sin tratos o usos humanos», como afirmaba en 1692 el padre Ildefonso de Zaragoza. O, como decían en 1745 los superiores de la misión,

> los indios que ha habido y hay en el territorio de esta Provincia y sus dilatados llanos... son de la tercera clase, que viven *more pecudum* (al estilo de las ovejas), como bárbaros y brutos, sin conocimiento de Dios ni adoración falsa ni verdadera, ni subordinación a justicia ni superior alguno. Este juicio adverso lo ratificaban añadiendo que carecían de jefes o caciques, practicaban la poligamia, vivían nómadamente, eran rencorosos y vengativos y «son muy flojos, perversos y haraganes».

En la misión de los Llanos, al igual que en el resto de América, la civilización de los indios realizada por los misioneros consistió en integrar a los nativos en la cultura occidental, comenzando por su congregación en poblados, siglo y medio simultáneamante de ese proceso de transculturación.

De él formaban parte aspectos como la erradicación del desnudismo, la alimentación, el autogobierno y la alfabetización por citar sólo

cuatro puntos concretos, de los cuales hablan específicamente los capuchinos.

Refiriéndose a la desnudez, en 1745 se nos dice que uno de los mayores trabajos de los misioneros era el de «buscarles el vestuario preciso para que puedan entrar en la iglesia y asistir a la doctrina».

El modo de proceder en este punto, tanto de los misioneros como de los indios, se nos describe en 1692:

> Por verlos siempre tan desnudos y amigos de vivir sin embarazo entregaban a las indias dos onzas de algodón para que lo hilasen, que aun enteras por su ociosidad no lo ejecutaban, y este hilado era para los indios, que lo hacían tejer a fin de que se cubriesen sus carnes tanto los varones como las hembras... Lo regular era en aquellos que conservaban la ropa no quitársela hasta que se les cayese a pedazos; en otros, cuando entraban en la iglesia, desnudarse y sentarse sobre ella; y en los que en el templo estaban con ella, ponerla al hombro luego que salían de él.

Para el sostenimiento económico de los indígenas, los capuchinos recurrieron, al igual que en Cumaná y en Guayana, a la formación de un hato de ganado y, lo mismo que los restantes misioneros de toda América, a la introducción de la agricultura.

El hato de ganado de los Llanos contaba en 1689 con doscientas reses vacunas, criadas por los capuchinos sin costo alguno para los indios.

> A base de él –se nos dice en dicha fecha– se socorren las misiones así de carne para el sustento de los misionarios como para el de los indios enfermos y necesitados, a quienes continuamente se les asiste con carne; y del sebo se hacen velas para alumbrarse los religiosos y la manteca sirve para las lámparas de las iglesias, de suerte que con las limosnas que los padres recogen de los fieles se sustentan así los indios y... puede antenderse la dicha misión.

El hato dio pie para que se les acusara a los capuchinos de que con él quebrantaban el voto de pobreza, por lo que una real cédula de 1689 se lo prohibió. Justificados los religiosos ante la Corona, ésta se lo volvió a autorizar en 1692 y en 1702.

En esta última fecha se les autorizaba también, de una manera expresa, para que cultivaran en beneficio de los indios, plantaciones de maíz, café, cacao, etc., administradas por los religiosos. La misión de San Francisco Javier de Agua de Culebras llegó a tener una hacienda con 18.000 plantas de cacao.

En lo referente al autogobierno, se nos dice también en 1692 que hasta entonces no se habían nombrado alcaldes ni regidores indígenas en los poblados misionales «por no hallarlos capaces hasta ahora de estos nombramientos». A pesar de ello, los capuchinos trataban de capacitarlos para el desempeño de esas funciones permitiendo que algunos indios más despiertos usaran

> unos bastones como usan los caciques y capitanejos de otros pueblos de indios reducidos y encomendados a la provincia, queriéndolos imitar, y es así que a ellos continuamente les están persuadiendo los padres, dándoles a entender el modo de gobierno que tienen los españoles en sus pueblos y los demás indios reducidos para irles enseñando la usanza de nuestras costumbres políticas para que las aprendan y se aficionen a ellas, sobre lo cual siempre han trabajado mucho los misioneros y ha sido éste (después de enseñarles la doctrina cristiana) su principal cuidado.

Respecto de la alfabetización, y más concretamente del aprendizaje del castellano, el Consejo de Indias sentenciaba en 1692 que

> parecen satisfacer bastantemente estos religiosos fuera de lo que consta de los Autos, como asimismo por ellos ser ahora impracticable se les ponga maestros porque ni habrá quien quiera serlo ni se hallará como deba ser el que se asignare; y cuando los niños que se crían entre los españoles la hablen, y también los más inmediatos a estos religiosos, todo lo que no fuere dejárselo hoy a su cuidado para que ya por sí, ya por los indios ladinos se la enseñen, parece será sin fruto discurrir en ello.

Esta enseñanza del castellano, en cuyo fomento tuvo especial interés la Corona española, no fue óbice para que los capuchinos de los Llanos contribuyeran a la pervivencia de los idiomas indígenas aprendiéndolos ellos mismos para relacionarse con los nativos y trasladándolos a la forma escrita.

En este sentido y dentro de esta misión, el obispo Mariano Martí nos dice que durante la visita cursada a Venezuela de 1771 a 1784 encontró en la sacristía de la misión de Jujure o Turén «un libro o cuartilla del *Catecismo* de indios guamos».

Por su parte, el padre Jerónimo José de Lucena copió en 1788 sendos Vocabularios de los idiomas otamaco, taparita y yarura.

Los capuchinos en el alto Orinoco-Rionegro (1763-1772)

En el siglo xviii, se le dio el nombre de alto Orinoco a lo que puede considerarse como segundo tramo de dicho río. Más concretamente, al tramo de esa ría fluvial que sirve de frontera actual entre Venezuela y Colombia hasta la desembocadura del río Vichada. Por Rionegro se entendío el territorio situado en el nacimiento de este río y sobre todo en el ángulo formado por el Casiquiare y el río Negro. Ambos están enclavados en el mitad meridional del actual Estado venezolano de Amazonas.

El territorio fue confiado a los capuchinos en 1763, quienes en 1772 se lo traspasaron a los franciscanos.

Aunque geográficamente distinta de los Llanos, la región siempre fue considerada por los capuchinos como una parte de dicha misión de Caracas, con la que de hecho formó dentro de la orden una sola unidad.

En ella establecieron en 1765 las misiones de San Francisco Solano de Casiquiare y San Carlos de Rionegro, en 1767 las de San Felipe y Santa Bárbara, en 1768 las de San Antonio y San Miguel de Guanía y en 1769 la de Santa Gertrudis del Alto Páramo.

Los capuchinos en Trinidad (1682-1714)

La misión capuchina de la isla Trinidad, heredera de una incipiente atendida por los jesuitas, formó parte durante sus treinta y dos años de existencia, de la también misión capuchina de Guayana, que se derivó precisamente de ella. Dentro de la orden, desde 1687 se separó de la misión de Cumaná y siempre estuvo al cargo de los capuchinos catalanes.

Los primeros capuchinos llegaron a la isla en 1682. Fueron los padres Ángel de Mataró y Pablo de Llanes, quienes no tardaron en proseguir viaje a Guayana. El segundo regresó posteriormente a la isla ante la muerte en Guayana del primero.

La evangelización propiamente dicha comenzó en 1687 con la llegada de doce nuevos misioneros. A partir de ese momento, los capuchinos catalanes fueron fundando sucesivamente, según el padre Buenaventura de Carrocera, los poblados misionales de Naparima o Guairía, Sabana Grande y Sabaneta en el mismo año de 1687, Cocos en 1689, que no llegó a durar un año, Cariero en 1691, que desapareció en 1698, Mallero en 1697, trasladado a Los Arenales y desaparecido en 1700, y Nuestra Señora de Montserrat.

En 1689 estaban ya congregadas, en las cuatro primeras misiones fundadas, 500 familias indígenas y se habían bautizado 600 párvulos.

Estos éxitos le hacían decir en 1693 al prefecto de la misión, padre Gabriel de Barcelona, que había motivos más que suficientes para alegrarse

> porque las misiones están llenas de indios, los montes despoblados porque algunos que no habían podido hablar, los cuales aún no habían visto las misiones, después del ruido (una represalia militar) han venido como corderos con propósito de no volverse; apenas oyen la campana, cuando ya corren a la iglesia y los muchachos a la escuela; y apenas oyen la voz de los padres, cuando luego se hace lo que se les manda.

El mismo prefecto especificaba en 1694 que los bautizados hasta entonces habían sido 1.636, que los adultos fallecidos después de haber recibido el bautismo sumaban 250, que la mayor parte de los adultos estaban ya en condiciones de bautizarse y que la mayoría de los niños de todas las misiones sabían leer, algunos escribir y casi todos cantar en las misas.

También es cierto que había un sector de indígenas irreductibles, los cuales dieron muerte en 1699 a los padres Esteban de Feliú, Marcos de Vic y Raimundo de Figuerola.

Unos años más tarde, en 1707, estaban congregados en Naparima, Sabana Grande, Sabaneta y Montserrat los 964 habitantes de la isla, de los que 919 estaban bautizados y 45 permanecían en la infidelidad.

La misión, entregada al clero secular en 1714, momento en el que contaba con 1.200 habitantes, fue abandonada por los capuchinos ese mismo año, aunque en 1744 se les ordenó a los de Cumaná que regresasen a la isla en calidad de párrocos de indios.

Según las *Ordenaciones* elaboradas para Trinidad y Guayana en 1687 por el prefecto, padre Tomás de Barcelona, los indios debían acudir a la iglesia al salir el sol para rezar, aprender la doctrina cristiana y oír misa, tras lo cual se dirigirían al trabajo. Al anochecer, volverían al templo para repetir los actos de la mañana, excepto la misa. Los días festivos escucharían una plática, acabada la misa, y los sábados por la tarde se cantaría la letanía de la Virgen.

Los misioneros, celebrada la misa, visitarían diariamente las casas de los nativos para comprobar si había algún enfermo o si había dado a luz alguna mujer, por si necesitaban algún auxilio espiritual o corporal.

A finales de año se constituía el consejo municipal.

Las *Ordenaciones* de 1690 prescribían que la enseñanza impartida a los indios fuera uniforme, en idioma nativo por la mañana y en español por la tarde, así como que los indígenas solamente trabajaran veinticuatro días al mes. Consta que en 1689, había una escuela en cada misión, en la que los niños estaban ya casi totalmente alfabetizados.

Para la cristianización y alfabetización de los indígenas, los capuchinos elaboraron, entre otras obras, una *Gramática de la lengua naparina*, anónima, y unos *Cartapacios para el confesonario, predicación y doctrina*, también en idioma naparino.

Los capuchinos en Guayana

1. *El territorio*

En cuanto al campo misional, el término Guayana designó durante la etapa española de América, un territorio mucho más restringido que el de la gobernación de este mismo nombre.

Mientras esta última abarcaba prácticamente todo el territorio de la actual República de Venezuela situado al sur del Orinoco, la misión capuchina coincidió con la región limitada al norte por el Orinoco desde Ciudad Bolívar hasta la desembocadura en el mar; al oeste, por una línea imaginaria que, partiendo de Ciudad Bolívar, corría paralela

e inversa al río Caroní por su margen izquierda; al sur, por las indefinidas posesiones portuguesas, aunque en realidad la acción de los capuchinos no sobrepasó el paralelo 6°, latitud norte; y al oeste, por la línea también imaginaria que en términos generales coincidía con la actual frontera venezolana.

Desde el punto de vista de la actual configuración administrativa de Venezuela, este territorio ocupó todo el Estado de Amacuro, más el triángulo oriental del Bolívar formado por el meridiano de Ciudad Bolívar y el ya aludido paralelo 6°, latitud norte.

2. *Los evangelizadores*

Desde 1682, fecha de la llegada de los primeros capuchinos a Guayana, hasta 1815, en que lo hicieron los últimos, se dirigieron a este territorio un total de trece expediciones misioneras, integradas por 128 religiosos, casi todos catalanes.

En las *Ordenaciones* que en 1690 impartió, para Trinidad y Guayana, el Capítulo misional de ese año, se especificaba que las casas de los misioneros solamente debían tener tres habitaciones, más las oficinas necesarias.

Se establece asimismo que el prefecto de la misión no podía autorizar a ningún misionero a regresar a España sin la mayoritaria opinión de sus dos asesores, la cual sería vinculante.

El coronel don Eugenio de Alvarado, miembro de la Expedición de Límites, describe con el máximo detalle en 1755, la vida de los capuchinos de Guayana.

Los misioneros se levantaban al alba, hacían oración, celebraban misa y reunían a los indios para la catequesis y las oraciones, lo que volvían a repetir por la tarde. El resto del día lo pasaban «en sus ocupaciones mecánicas o lectura de libros, según la inclinación de cada cual». Comían a las doce y a continuación dormían la siesta.

Vestían como en Europa, aunque con un paño más fino. No usaban medias, pero sí chinelas en lugar de sandalias. Los desplazamientos a otros pueblos los efectuaban a caballo «por pura necesidad», ya que esta montura les estaba prohibida por su regla.

Su economía se basaba en la agricultura y en el hato de ganado del que se hablará después.

Explotaban además un trapicho o fábrica de aguardiente en Cacagual, licor que se había hecho casi indispensable «tanto por el introducido abuso de hacer las once, como dice, como para curar alguna caída y dar de tanto en tanto un trago a los indios que emplean en algún mandado».

De entre estos misioneros, perdieron la vida a manos de los indios fray Ángel de Llevaneras en 1693, los padres José de Seva y Luciano de Vic, más el hermano fray Silvestre de Monragull, en 1694, y el padre Tomás de Barcelona en 1702.

3. *Intentos de implantación (1682-1724)*

La evangelización de Guayana por los capuchinos atravesó una primera etapa de tanteos durante la cual, esta misión se confundió con la de la isla Trinidad, desde la que en 1682 llegaron al territorio guayanés los padres Ángel de Mataró y Pablo de Llanes.

La prematura muerte del primero y el regreso a Trinidad del segundo hicieron que la evangelización propiamente dicha no comenzara hasta 1687, fecha desde la que fueron llegando a la región nuevos, aunque reducidos, grupos de religiosos que consiguieron fundar cuatro misiones. Los ataques de los caribes, la carencia de alimentos, la insalubridad del clima, la falta de protección y la escasez de personal fueron otros tantos factores que se confabularon para que en 1720 no quedaran en el territorio más que un capuchino, y éste en calidad de capellán de la fortaleza de Santo Tomé.

De las cuatro misiones establecidas entre 1682 y 1720, dirán en 1728 los religiosos llegados en 1724 que «no hallamos ni vestigios de las pasadas reducciones».

Aspecto característico de esta etapa es la llegada a la región, con el fin de colaborar con los capuchinos en la evangelización y colonización del territorio, de treinta familias canarias en 1718, las cuales no tardaron en abandonarlo por falta de medios de subsistencia.

4. *Proceso de expansión (1724-1817)*

En 1724, con la llegada de seis nuevos capuchinos catalanes, comienza la etapa de expansión sistemática y definitiva que se prolongará

hasta 1788, fecha en la que se estancó también definitivamente, aunque la misión siguió hasta 1817.

El año 1724 representa el comienzo definitivo de la evangelización de Guayana porque los capuchinos, escarmentados ante lo que les había ocurrido a sus antecesores desde 1682, arbitraron el modo de subsistir en medio de unas condiciones especialmente adversas. El arbitrio consistió en la formación de un hato de ganado vacuno y caballar a base del cual poderse alimentar tanto los religiosos como los indios, hato al que se volverá a aludir al hablar de los beneficios profanos de la evangelización.

Durante el período comprendido entre 1724 y 1766, la misión vivió el momento de su mayor prosperidad, reflejada en la fundación de nada menos que de treinta y tres reducciones o poblados misionales, aunque para 1777 habían dejado de existir catorce de ellos y algunos habían sido de muy corta duración.

Tras esta etapa de prosperidad, los diez años comprendidos entre comienzos de 1766 y comienzos de 1776, coinciden con el período durante el cual desempeñó el gobierno de Guayana don Manuel Centurión, ofrecen una serie de características que obligan a considerarlos como una etapa distinta de las demás.

La primera y más llamativa es la nueva y doble tendencia experimentada por la expansión: los capuchinos avanzaron hacia el suroeste o tramo medio del Caroní y hacia el sur o Laguna de Parime.

La tendencia hacia el suroeste se refleja en la fundación de cuatro misiones entre 1770 y 1771, todas ellas en las proximidades de la confluencia del río Paragua con el Caroní. El avance hacia el sur lo evidencian las exploraciones al Parime organizadas en 1772, 1773 y 1775, así como la fundación en esos parajes de otros cuatro poblados, alguno de ellos de españoles, entre 1774 y 1776.

Con la entrega de la comandancia de Guayana a Centurión en mayo de 1766, el proceso de expansión misional, que desde 1724 se había venido desarrollando dentro de lo que podríamos llamar normalidad propia de este tipo de territorios, experimenta una profunda mutación tanto desde el punto de vista de la fundación de misiones como del traslado y protección de las mismas.

Las fundaciones por parte de los capuchinos, debido a los graves litigios que los religiosos mantuvieron con Centurión, perdieron el ritmo de la etapa anterior. Durante los diez años que duró su gobierno,

los capuchinos solamente fundaron siete nuevas misiones, frente a las seis de 1737 a 1746, las diez de 1748 a 1757 y las otras diez de 1758 a 1767. Se da además la circunstancia de que cinco de estas misiones fueron fundadas antes de que surgieran las desavenencias entre los religiosos y el gobernador a finales de diciembre de 1770.

Son los mismos capuchinos quienes en 1778 afimaban que «tiempo ha que no adelantamos un paso por habernos quitado los soldados», carencia que se adicionaba a la falta de medios económicos debido a los retrasos que padecían en el cobro del *sínodo* o subvención oficial anual, en cuyo concepto les adeudaba la Corona más de 60.000 pesos.

El nuevo impulso de la expansión no se produjo hasta 1779 y sobrevino, al parecer, como fruto de la colaboración de don Antonio de Pereda, nuevo gobernador de Guayana, y del intendente general de Caracas, don José de Ávalos.

La colaboración de ambos funcionarios reales con los capuchinos cristalizó en la restauración de algunas misiones que estaban destruidas, a las que se adicionaron otras nuevas. Además, se produjo una expansión hacia el oriente para cortarles el paso a los holandeses del Esequibo, en cuya virtud se establecieron cinco misiones en las proximidades de los ríos Yaruari y Cuyaní entre 1779 y 1788.

Con la fundación de la misión de Nuestra Señora de Belén de Tumeremo, se clausura la lista de fundaciones establecidas por los capuchinos en Guayana. En 1803, la Corona, renovando un precepto general de 1744, ordenó al obispo de Guayana que el clero secular se hiciera cargo de las misiones fundadas desde hacía más de veinte años. Los acontecimientos políticos sobrevenidos en Venezuela por esta época, obligaron a olvidar esta cuestión.

La misión de Guayana dejó de existir en 1817, año en el que el general independentista Piar se apoderó de Guayana y con ello de todas las misiones capuchinas. De entre los religiosos, uno huyó, catorce murieron víctimas de la adversidad y veinte fueron asesinados en Caruachi.

5. *Los evangelizados*

Al hablar de la misión de Trinidad, extractamos las normas impartidas en 1687 a los capuchinos de esa isla de Guayana sobre el modo de catequizar a los indios.

En 1690 y 1745, se complementarían esas normas con otras en las que se ordenaba bajo graves penas, que la catequesis se impartiera por la mañana en idioma nativo y por la tarde en español. El texto de las oraciones, así como el de las preguntas y respuestas del catecismo, sería idéntico en todas las misiones para que los indios no se confundieran cuando viajaban de un lugar a otro.

Todos los días de fiesta se debía pronunciar una plática a los indígenas en su propia lengua sobre «las materias conducentes a su salvación», sobre los sacramentos y los mandamientos.

En las normas de 1745 se hace además, especial hincapié en la conveniencia de utilizar para la catequesis «algunas estampas de la creación del mundo, novísimos y misterios principales de las festividades de entre año porque les entre por los ojos lo que oyen predicar».

Un testimonio personal del padre Agustín de Olot, que misionaba en Guayana hacia 1730, especifica más ese modo de proceder:

> El modo de educarles que tengo —dice el padre Olot— es que a la hora que el sol sale se toca a misa y acuden los indios; se les enseña todo el catecismo; vienen a las siete todos los muchachos a la escuela y, dada la lección, les hago decir el Padre Nuestro, el Ave María, Credo, Salve y Artículos de la fe, con sus preguntas en español. A las dos vuelven y hacen lo mismo, cantando toda la doctrina en su lenguaje, es éste hombres y mujeres, haciéndoles a lo último sus preguntas, rematando con decir: «Alabada María; sea Dios bendito y alabado».

La combinación de tres estadísticas, pertenecientes a 1755, 1770 y 1777, nos proporcionan en cifras una idea aproximada de la labor evangelizadora realizada por los capuchinos, deducida de las misiones existentes en esas fechas, como se puede ver en el cuadro de la página siguiente.

Lo primero que evidencian estas tres estadísticas es el permanente avance de los capuchinos en la fundación de misiones, en el que solamente se observa un retroceso en 1730 y un vacío entre 1738 y 1747, ambos compensados por la fundación de tres en 1730 y de dos en 1733, 1760 y 1770.

Desde este mismo prisma, solamente dos (Capapuy y Caruachi) experimentaron un declive en su población: la primera entre 1755

Misión	Fundación	Habitantes en		Bautismos hasta	
		1755	1777	1755	1777
Suay	1724	240		950	
Caroni	1724	253		991	1.294
Amaruca	1730	208		612	
Yacuario	1730		342		1.945
Cupapauy	1730	590	520	1.084	1.697
Palmar	1733	270	419	168	650
Huicsatono	1733		348		219
Altagracia	1734	419	619	1.238	1.887
Miamo	1748	287	564	250	898
Carapo	1752		518		781
Aguacapua	1753	140		41	
Murucuri	1754	190	360		656
Yaruari	1755	163	340		551

Misión	Fundación	Habitantes en		Bautismos hasta	
		1770	1777	1770	1777
Ayma	1755	388	497	599	494
Guasipati	1757	370	531	316	452
Paracairuru	1760	446	581	639	780
Montecalvario	1760	206	366	387	608
Cavallapi	1761	120		200	
Caruachi	1763	130	85	403	87
Cumamu	1767	106	379	47	228
Puedpa	1769	52	114	56	59
Tupuquén	1770	110	292	56	287

y 1777 y la segunda entre 1770 y 1777. El caso de Capapuy es intrascendente pues el declive sólo fue de 70 habitantes a lo largo de veintidós años. El de Caruachi fue de 45 en siete, lo que posiblemente obedeciera al desencadenamiento de alguna epidemia o a la fuga de algún grupo de indios.

El caso más corriente es el de las misiones que a lo largo de veintidós años duplicaron el número de sus habitantes y el de las que a lo largo de siete lo aumentaron en medio o en un centenar. Las causas de este aumento suelen estribar, o bien en el incremento vegetativo de la población, o bien en la adición al poblado misional ya existente de nuevos indígenas que hasta ese momento vivían diseminados por la comarca, es decir y hablando técnicamente, hasta entonces no reduci-

dos a poblado, o bien al traslado a ellos de los habitantes de misiones que se abandonaban por la razón que fuera, por ejemplo, debido a la insalubridad de su ubicación o a la proximidad de indígenas belicosos.

Por lo que se refiere a la administración del bautismo, en 1772 se nos dice que en unas misiones «todos» sus habitantes estaban ya bautizados (Altagracia, Cupapuy, Yaruari, Huicastono), que en otras estaban «los más» (Yacuari, Ayma, Guasipati, Carapo, Miamo, Murucuri, Montecalvario) y que en unas terceras lo estaban «los menos» (Tupuquén, Cumamu). Si se observa, el mayor o menor número de bautizados está en relación con la mayor o menor antigüedad de la misión.

El mayor o menor número de bautismos administrados obedecía a que los capuchinos no administraban el sacramento sino conforme se iban preparando para él los adultos de cada poblado, como lo evidencian los casos de Palmar, Miamo, Agucapua, Murucuri y Yaruari según la estadística de 1755 y los de Guasipati, Cumamu y Tupuquén según la de 1770.

Aspecto fundamental en el proceso evangelizador era el de las distancias existentes entre las diversas misiones, ya que de ellas dependían la mayor o menor posibilidad de atenderlas en el caso de escasez de personal misionero.

Analizados desde este punto de vista, en diecisiete casos, dos misiones se encontraban de la más próxima a una legua de distancia; una, a dos; cuatro, a tres; cuatro, a cuatro; dos, a cinco; una, a siete; dos, a nueve, y una, a doce.

En 1772 solamente se daban dos casos en los que un misionero tenía que atender a dos misiones.

Según la estadística de 1788, entre 1724 y 1773 los capuchinos habían fundado en Guayana 31 misiones, administrado 22.722 bautismos, celebrado 3.363 matrimonios y enterrado a 11.097 difuntos. El número de indios que atendían en ese momento ascendía a un total de 14.029.

Según el padre Buenaventura de Carrocera, cuando los capuchinos abandonaron Guayana en 1817 habían fundado un total de 52 misiones, de las que subsistían 28 en dicha fecha y de las que todavía subsisten 28. En ellas habían administrado 48.208 bautismos, celebrado 8.258 matrimonios y dado sepultura eclesiástica a 28.293 difuntos.

6. *Ataques y defensa de las misiones*

Como ha dicho el historiador Demetrio Ramos, «la puerta de Guayana fue siempre uno de los puntos débiles de la monarquía española» debido a la indefensión derivada de una falta de relieve que le permitiera establecer un sistema defensivo, a la facilidad con que los invasores podían eludir la vigilancia española a través de los numerosos caños del Orinoco y a la escasa población española asentada en el territorio.

Esta indefensión fue lo que permitió los asaltos perpetrados por los ingleses y franceses a finales del siglo XVI y gran parte del XVII, los que a su vez obligaron a arbitrar diversos medios defensivos por parte de la Corona española.

Por lo que se refiere a las misiones capuchinas, éstas fueron además víctimas de los ataques de los caribes y de las sublevaciones de los propios indios habitantes en ellas.

De la tragedia derivada de la suma de todas estas adversidades nos puede dar una idea lo acontecido con las catorce misiones que dejaron de existir ente 1724 y 1777.

La desaparición obedeció en un caso a la muerte de los indios en una epidemia de viruelas; en otro, al incendio de la misión por los caribes, lo que provocó la huida de los indígenas; en otro, al incendio por los ingleses; en siete, a la sublevación y consiguiente fuga de los nativos; en cuatro, al simple abandono de la misión por los nativos.

En el caso de las sublevaciones, en una ocasión los indígenas dieron muerte a un español; en otra, a cinco; en una tercera, a dos, dejando por muertos o heridos a otros varios; en otra, a otros dos; en otra, a uno; y en la última, a un capuchino, a un español y a dos indios. Solamente en un caso, la sublevación no dejó muerte ninguna.

Descendiendo a los momentos concretos en los que se produjeron ataques, los ingleses ocuparon en 1740 las misiones de Suay y Santa Bárbara de Payaraima. El ataque dio lugar además a que los habitantes de las misiones de Altagracia, Cupapuy y Amacuro se indignaran contra los capuchinos y a que los de Upata huyesen a los llanos del Casanare ante el temor a los invasores.

De los holandeses del Esequibo decía en 1769 el prefecto capuchino, padre Benito de La Garriga, que a lo largo de los veintidós años que llevaba de misionero en la región «siempre los holandeses me han

obligado a estar muy vigilante, como mis antecesores, para impedir los daños que causan a nuestras misiones» mediante la penetración en Guayana para esclavizar a los indios.

Sin embargo, los enemigos más peligrosos de las misiones capuchinas guayanesas fueron los «hermanos caribes», como los denomina un religioso en 1734.

De ellos afirma en 1750 otro religioso, que

> se ha reconocido siempre en la nación Caribe muy particular aversión, aborrecimiento y oposición a los españoles, motivados así de su nativa barbaridad como de la comunicación y trato que siempre han tenido con algunos franceses, codiciosos y malos cristianos, y con los holandeses.

En las incursiones depredadoras de los caribes, ha distinguido Demetrio Ramos tres períodos: la fase inglesa, que comienza en 1731; la francesa, o de influencia de los franceses sobre los indios, que comienza en 1735; y la de signo o influencia holandesa, que arranca de 1742.

Obra de los caribes fue el asalto perpetrado en 1733, en el que dieron muerte a un soldado e hirieron a ocho, y la destrucción de varias misiones.

Para conjurar este peligro de los caribes, se realizaron varios intentos de pacificación a lo largo del siglo XVIII.

Independientemente de ellos y para defender a las misiones de toda clase de enemigos interiores y exteriores, los capuchinos abogaron por el doble sistema de que se asentasen en el territorio familias españolas «para escolta, seguridad y resguardo» de las misiones y de que ellos mismos pudieran disponer de una «escolta» o grupo de españoles armados, no para atacar a los indígenas o para obligarlos por la fuerza a congregarse en poblados, sino para la defensa de los nativos y de los propios misioneros de los ataques de los demás.

Ante una propuesta del padre Francisco de Santander, superior de los religiosos, que solicitaba el paso a Guayana de cincuenta familias canarias debido a la «total falta de población de españoles», la Corona permitió ese paso en 1716. Las familias, en número de treinta, llegaron en 1718 provistas de una real cédula en la que se ordenaba a la Audiencia de Santa Fe que destinase una partida de fondos para que los recién llegados pudieran retirar de las Cajas oficiales esa cantidad, ante

lo cual los canarios se vieron obligados a abandonar Guayana y se trasladaron a la provincia de Caracas, donde había más posibilidades de subsistencia.

En 1728, el prefecto de las misiones, padre Benito de Moya, volvió a insistir en este punto de la necesidad de las familias españolas. Según él, «para poblar en Guayana y para escolta y abrigo de las misiones de tierra adentro» se necesitaban doce familias «bien acomodadas». Era necesario también cubrir las cien plazas de que estaba dotado el fuerte de Santo Tomé, en la desembocadura del río Orinoco, para lo cual había que enviar a él un capitán y un alférez, ya que en la propia Guayana solamente se podían reclutar «negros, mulatos, mestizos, facinerosos y desterrados, que más sirven de vicio que para el real servicio».

El Consejo de Indias manifestó en 1733 que no tenía inconveniente en permitir el paso a Guayana de veinticinco familias canarias toda vez que tampoco lo tenía el capitán general de archipiélago.

La idea volvió a propugnarla en 1734 el procurador de las misiones, padre José Antonio de Vic, quien abogaba expresamente por el envío de esas veinticinco familias, cuyos gastos debían correr durante el primer año a costa de la real hacienda y cuya misión consistiría en colaborar con los religiosos en la congregación de los indios en poblados, en la defensa de esas poblaciones y en la inserción de los nativos «en la debida política y cristiandad».

Estas veinticinco familias canarias llegaron a Guayana en 1736 en compañía de una expedición misionera de doce capuchinos catalanes y formaron el poblado de Nuestra Señora de la Candelaria de Upata en 1739.

La real cédula que autorizaba el paso, destinó 3.000 pesos para la manutención de las familias durante un año, cantidad que las Cajas Reales de Caracas entregarían sin aducir pretexto ninguno en contra, cláusula esta última consignada seguramente para evitar que se repitiera lo ocurrido con las treinta familias llegadas en 1718.

El mismo padre Benito de Moya volvió a insistir en este punto al abogar en 1749 por el envío inmediato de otras doce familias, pero ahora catalanas, a las que posteriormente deberían seguir otras hasta completar el número de treinta.

Su petición se basaba en las razones de siempre. Por una parte, los escasos ochenta hombres de armas de que disponía la guarnición

de Santo Tomé, la cual «más parece una aldea que un pueblo» y cuyos moradores que eran «pobrísimos», no estaban en condiciones de defender unas misiones situadas a más de cuarenta leguas de distancia. Por otra, esas misiones se encontraban en «evidente peligro de destrucción» debido a la proximidad de los caribes y a la facilidad con la que estos indios podían atacarlas.

A pesar de ello, hasta 1762 no llegó a establecerse el pueblo de españoles de San Antonio, con cuyos vecinos pactaron los capuchinos en 1763, que sin su permiso ninguno de ellos pudiera abandonar la villa, en correspondencia a los gastos que su fundación había supuesto a los religiosos, quienes además proveyeron a cada vecino de una casa y de una labranza de yuca. La villa no pasaba en 1772 de trescientos habitantes, repartidos entre españoles, negros y zambos.

Por estos mismos años, concretamente en 1763, los capuchinos vieron cumplido también su ya antiguo deseo de que se les concediese la «escolta» o grupo de españoles armados con fines defensivos.

En la necesidad de esta escolta, ya puesto de manifiesto desde su llegada a Guayana, habían insistido los misioneros en 1744, 1752, 1759, 1760, 1761 y 1763, hasta el punto de ofrecerse en 1761 a mantener ellos mismos a los treinta soldados que solicitaban si se les abonaban las cantidades oficiales o *sínodo* que les adeudaba la Corona.

Estos treinta hombres armados ya se les habían concedido en 1754, pero la concesión no debió llevarse a efecto porque el gobernador de Cumaná, don Mateo Gual, expuso a la Corona la imposibilidad de proporcionar esos soldados si no se incrementaba en idéntica cantidad el número de los destacados en el fuerte de Santo Tomé.

La nueva y definitiva concesión de 1763 dejaba al comandante de Guayana en libertad para destinar a las misiones entre veinte y treinta hombres armados bajo el mando de un oficial de buena conducta.

El gobernador de Cumaná, don José Diguja y Villagómez, informaría poco después de que «se había facilitado cuanta escolta ha sido posible a los misioneros», el 5 de noviembre de 1764 se elaboró el reglamento al que debería atenerse el escolta y el 8 de noviembre de 1765 se ordenó la concesión de esos soldados al procurador de las misiones, padre Fidel de Sautó.

Este punto de la escolta constituyó uno de los motivos de las fricciones del gobernador don Manuel Centurión con los capuchinos. Centurión comenzó por sustituir el reglamento de 1764 por otro, ela-

borado en 1769, en cuya virtud los veinticinco o treinta soldados más un oficial, previstos en la real cédula de 1763, quedaban reducidos a veintisiete soldados y un oficial. Estos dieciocho hombres armados se habían reducido a doce en 1771, número que aumentaría en uno o dos más cuando amenazase algún peligro de levantamiento indígena, mientras que en 1774 se nos dice que «no hay escolta oficial en la forma que quiere el rey», es decir, en la ordenada en 1763. Finalmente, en 1778 se dejaba constancia de la «falta de escolta de veinticinco hombres con un oficial de buena conducta», como consecuencia seguramente de la política seguida por Centurión.

En este punto, el gobernador había llegado al extremo de negarse a proporcionar hombres armados a los religiosos cuando éstos los necesitaron en una situación de peligro sobrevenida en 1772.

Además de a las familias españolas y a la escolta, los capuchinos recurrieron para defender sus misiones a los indígenas habitantes en las mismas.

Si escogemos como muestra lo que acontecía en doce misiones en 1761, resulta que el número de habitantes de las mismas que estaban en condiciones de hacer frente al enemigo por medio de las armas, denominados en la literatura misional «hombres de armas», ascendía a 1.011.

De entre estas doce misiones, en siete el número de esos «hombres de armas» coincidía con el de familias, lo que indica que el armado era el cabeza de familia o, más exactamente, el marido.

En cuatro misiones, el número de indígenas armados supera en una o dos personas al de familias, señal de que estas últimas contaban con otros tantos jóvenes, es decir, hijos del matrimonio, en edad de empuñar las armas.

Solamente en un caso aparecen 103 hombres de armas en un total de 66 familias, signo de que la juventud masculina era especialmente numerosa en esa misión.

7. *Beneficios profanos de las misiones*

Como se dice en un documento oficial anónimo de carácter metodológico de 1745 aproximadamente, referente a Guayana, el misionero no tenía «menos trabajo en civilizar a los indios que en enseñar-

les lo que pertenece al bien de las almas porque de por sí son dejados totalmente».

El documento hace consistir esta labor civilizadora de los misioneros en que pusieran el máximo cuidado en que los indígenas sembraran, recogieran y administraran debidamente la yuca, los plátanos, el arroz y el algodón, tanto los de las labranzas individuales como los de las comunitarias.

Atestigua asimismo, que se obligaba a los indígenas a aprender el castellano mediante el sistema de no permitir que los niños hablaran el materno.

Deja constancia también de que en Guayana, los misioneros alojaban en su casa al mayor número posible de niños porque con este sistema «se civilizan y aprenden del mismo padre, con sus testigos abonados porque sus padres todo lo preguntan».

Finalmente, el documento revela también la existencia de escuelas en las misiones, a menos que se tratara de alguna muy reciente función, punto del que ya vimos hablar anteriormente al padre Agustín de Olot al describir su metodología misional hacia 1730.

A la mejora del sistema de vida de los indígenas congregados en los poblados misiones, alude en 1761 el gobernador de Cumaná, don José Diguja y Villagómez, al afirmar que todos estaban situados en parajes fértiles, que a sus habitantes no les faltaba nada de lo necesario, que las casas en que vivían los indios eran «suficientes» y cómodas, que los poblados se mantenían «con mucho aseo y buen régimen» y que los indios tenían «sus particulares labranzas de los frutos del país», además recibían ayuda económica por parte de los religiosos.

Por lo que se refiere a las consecuencias políticas de las misiones, éstas las exponía el mismo Diguja y Villagómez en 1761. Su pasaje es algo extenso, pero merece recogerse por su claridad y por tratarse de un testimonio ajeno a los capuchinos.

> Los capuchinos catalanes [dice] han pacificado y reducido parte de la provincia de Guayana, evitando el que los holandeses se hayan internado en ella, y auxiliado al presidido y ciudad de Santo Tomé, de que ha resultado el estado que hoy tiene, y cerrar el Orinoco para el inhumano comercio de los caribes y dichos holandeses, y que éstos y demás extranjeros no corran libremente, como lo ejecutaban, las provincias de Cumaná, Barcelona y Caracas, Barinas y Santa Fe, para

> cuyo efecto han sido útiles las muchas anteriores providencias dadas desde el año 1694.
>
> Tengo igualmente expuesto —prosigue— lo muy importantísimas que son estas misiones para evitar que los holandeses se internen por los ríos Cuyuní y Mazurini... y resguardo del presidio, al que proveen de víveres y de indios necesarios que se han ofrecido y ofrecen, así del rey como particulares, sin los cuales y dichos víveres no pueden subsistir el presidio ni sin éste las misiones.

A estos últimos servicios de tipo laboral prestados por los indios de las misiones capuchinas, se refiere también el prefecto, padre Benito de La Garriga, en 1780. Según él, a esos indios había que agradecerles su colaboración en la reedificación de presidios y fortalezas y castillos, la ayuda prestada a todas las expediciones de exploración, el espíritu de servicio que mostraron para con la expedición de Límites de 1750 cuando llegó a Guayana en 1754, la parte desempeñada en el traslado de la ciudad de Guayana a Angostura (actual Ciudad Bolívar) en 1764 y los trabajos que seguían realizando tanto para los habitantes de esa ciudad como para las villas españolas de Upata y Barcelona.

Desde el punto de vista económico, un territorio en el que hasta 1724 era imposible subsistir por falta de víveres se convirtió, desde esa fecha, en una próspera región cuyos habitantes se mantenían sobre todo a base del hato de ganado vacuno y caballar formado por los capuchinos.

A fin de hacerse con las primeras reses, el prefecto de la misión, padre Tomás de Santa Eugenia, junto con tres españoles, se dirigió en 1725 a la ciudad de Nueva Barcelona (Cumaná), cuyo sargento mayor, don Francisco de Figueroa, le donó sesenta cabezas, a las que los franciscanos de Píritu añadieron otras tantas. «Con solas estas reses —dice en 1773 el padre Jaime de Puigcerdá— se plantó el hato que en el día de hoy es el sustento de esta misión».

Según el gobernador Centurión, el hato constaba en 1771 de más de 50.000 reses, lo que representaba una riqueza muy superior a la del resto de toda la provincia. El mayoral del hato certificó en 1772 que éste constaba de más de 10.000 cabezas de ganado vacuno, 2.000 de caballar, 73 mulas y cada año se herraban unos 12.000 becerros, 400 potros y 80 muletos. En 1778 se calculaban en 220.000 las cabezas de

ganado vacuno que pasaban en Guayana, de las que 180.000 pertenecían al hato de los capuchinos y las 40.000 restantes a vecinos particulares.

A base de este hato de los religiosos, se alimentaban de carne los misioneros y los indios. Pero merece recogerse también el hecho de que los mismos religiosos le donaron al rey en 1778 un total de 12.000 reses para que pudieran subsistir los pobladores españoles que entonces se proyectaba enviar a Guayana, ofrecimiento que el rey aceptó aunque después el proyecto no se pudiera llevar a la práctica.

Miguel Marmión, gobernador de Nueva Andalucía de 1782 a 1784 y autor del cálculo de las 220.000 cabezas de ganado al que acabamos de aludir, emitía en el mismo año de 1788 esta opinión, crítica y laudatoria al mismo tiempo, sobre el sistema económico practicado por los capuchinos guayaneses:

> Estas misiones, manejadas bajo el sistema económico que hasta el presente se ha seguido, sin que por esto sea, según toda probabilidad, el más acertado ni deje de tener que enmendar a mayor beneficio y utilidad común de la provincia, son no obstante las más bien provistas y las que se hallan mejor asistidas.

En el campo lingüístico, los capuchinos elaboraron un *Vocabulario para la lengua arauca*, anónimo; un *Vocabulario del espanyol al guarauno*, también anónimo; un *Vocabulario del espanyol y caribe*, obra del padre Martín de Taradell; y un *Breve compendio de nombres sustantivos y adjetivos o términos más comunes y necesarios para entender la lengua pariagota por el abecedario, con algunas advertencias*, obra del padre Miguel Ángel de Gerona.

Los capuchinos en la frontera colombiano-venezolana

1. *El territorio*

Con el nombre de frontera colombiano-venezolana, se quiere indicar aquí la región occidental venezolana de Maracaibo y la del extremo nororiental de Colombia, que abarca la Sierra Nevada de Santa Marta, la Serranía de Perijá y la Guajira.

Ambas regiones se engloban bajo una misma denominación porque comparten una historia, en gran parte común desde el punto de vista misional. Ya se dijo anteriormente que las dos constituyeron un único campo de acción en el que evangelizaron los capuchinos valencianos desde 1694, aunque en 1749 la colombiana quedó al cargo de estos mismos religiosos bajo el nombre de misión de Maracaibo, Mérida y La Grita, mientras que la venezolana quedó confiada a los capuchinos navarros bajo el nombre de misión de Santa Marta, la Guajira y Riohacha.

2. *Los evangelizadores*

En esta región llegaron a misionar un total de 147 capuchinos, de los que murieron a manos de los indios fray Gregorio de Ibi en 1694 y el padre Buenaventura de Benifairó en 1776.

En su calidad de misioneros, estos religiosos percibían en 1788 el *sínodo* o subvención oficial de 183 pesos por persona y año, más la denominada *oblata*, consistente en la entrega a cuenta de la real hacienda de harina, de cera para el alumbrado de la iglesia, vino para la celebración de la misa y ornamentos sagrados por valor de cincuenta pesos al año.

3. *Expansión*

Los capuchinos comenzaron por establecerse en 1694, al suroeste de la ciudad de Maracaibo, en virtud de una real cédula de 1693, por la que se ordenaba al prefecto capuchino de la misión de los Llanos de Caracas que destacase a algunos religiosos para la evangelización de los indios motilones. De los tres que se dirigieron a Maracaibo en 1694, fray Gregorio de Ibi, religioso no sacerdote, fue torturado, sacrificado y devorado por los indígenas ese mismo año, mientras que los otros dos fallecieron poco tiempo después víctimas de «enfermedades malignas».

A este inicial y frustrado intento de evangelización, siguió en 1696 un segundo protagonizado por otros cuatro religiosos procedentes también de la misión de los Llanos pero que se establecieron, no en Ma-

racaibo como lo habían hecho los anteriores, sino en las proximidades de la ciudad de Riohacha. La llegada de estos cuatro religiosos, todos ellos valencianos, obedeció a otra real cédula de 1694 por la que se fundaba la misión de Santa Marta y se confiaba a la provincia capuchina de Valencia.

El definitivo proceso de expansión comenzó en 1699 con la incorporación a los cuatro capuchinos de 1694, de otros diez que llegaron en dicho año procedentes directamente de España.

Sin embargo, no tardó en darse una paradoja. La resistencia a la evangelización por parte de los indígenas de la región de Riohacha o de la Guajira obligó a los capuchinos a abandonar este territorio en 1701, que quedó al cargo de un sacerdote secular, y dirigirse a la región de Maracaibo, con lo que reanudaron la labor inciada y frustrada en ese mismo lugar, por los tres primeros religiosos destacados a ella siete años antes.

Una nueva expedición de once capuchinos valencianos llegados a Ríohacha en 1716, hizo posible que se reanudase la evangelización de la misión de la Guajira al mismo tiempo que se proseguía la de Maracaibo.

A partir de este momento, la evangelización siguió su curso normal en un territorio especialmente difícil por la rebeldía de los guajiros y la falta de cooperación de las autoridades españolas.

Entre estas adversidades, cabe destacar la expulsión de los capuchinos de Maracaibo en 1721 por el obispo de Santa Marta, aunque regresaron a la región en 1721, y la destrucción de la mayor parte de las misiones de la Guajira en 1776, debido a una sublevación de los nativos.

Los capuchinos abandonaron el territorio en 1819 debido a la Guerra de la Independencia.

4. *Los evangelizados*

Dentro de los escasos datos que se poseen acerca de la evangelización de este territorio, cabe anotar que la misión de Maracaibo contaba en 1786 con veinte reducciones o poblados misionales, habitados por un total de 1.255 indígenas, de los que 612 estaban bautizados y 643 permanecían en el paganismo.

En esa misma fecha, en la misión de Santa Marta-Ríohacha, había trece reducciones y diez permanecían destruidas desde la sublevación de los indios en 1776.

Resumiendo la labor evangelizadora de los capuchinos en esta región colombiano-venezolana, el padre Antonio de Alcacer, historiador de esa misma orden, la sintetiza en 1696 enumerando los 72 poblados misionales que se llegaron a fundar entre 1694 y 1819: 26 en la región de Maracaibo, 21 en la Guajira y 25 en la de Santa Marta.

Los capuchinos en Luisiana

La Luisiana, posesión francesa desde 1682, fue cedida por Francia a España en 1762 mediante el Tratado de Fontainebleau, ratificado por el de París de 1763, e incorporada a la Corona española en 1767. España se la volvió a ceder a Francia en 1801 y en 1803 fue vendida por Francia a los Estados Unidos, de los que desde entonces forma parte como uno de los Estados de la Unión.

Durante la etapa francesa, la colonia había estado a cargo de los jesuitas (expulsados en 1767) y de los capuchinos canadienses. Este hecho fue uno de los principales motivos que indujeron a la Corona española a valerse principalmente de esta última orden religiosa para la atención espiritual de la colonia durante la etapa de su posesión.

A ella llegaron, procedentes directamente de España, aunque haciendo escala desde 1783, año de su fundación, en el Colegio de misiones de La Habana, un total de 51 capuchinos: seis en 1772; veinte en 1784; ocho en 1787; seis en 1794; y once en 1800.

A diferencia de lo que aconteció en los restantes territorios americanos cultivados por los capuchinos, esta orden no fue la única asentada en la Luisiana española. Los capuchinos españoles fueron los más numerosos de la región, pero en ella ejercieron también su ministerio los franciscanos desde 1787, algunos dominicos, mercedarios, benedictinos, carmelitas y miembros del clero secular, más los capuchinos y clérigos franceses e irlandeses que permanecieron en la colonia tras su cesión a Francia o que llegaron a ella con posterioridad a 1767 para atender a los colonos compatriotas suyos.

No se poseen datos sobre la población indígena, como tampoco sobre la labor evangelizadora realizada entre ella por los religiosos.

La labor de estos últimos, tanto en el caso de los capuchinos como de las otras órdenes y del clero secular, se centró en el cultivo espiritual de la población católica, asentada principalmente en el valle del río Missisippi entre Nueva Orleans por el sur y Saint Louis por el norte, e integrada por los franceses, canadienses e irlandeses, más los funcionarios españoles y algunos pocos malagueños y canarios.

A ellos hay que añadir también a los norteamericanos, en su mayoría protestantes, para conformar en 1766 una población constituida por 11.643 habitantes (sin contar a los indios), de ellos 5.725 libres y 5.918 esclavos.

Por ser considerados como misioneros, los capuchinos percibían en 1767 un *sínodo* o subvención oficial de diez pesos anuales por religioso, cantidad que en 1792 se elevó a treinta pesos.

Además, en Nueva Orleans poseyeron una hacienda, cultivada por esclavos.

De entre los capuchinos asentados en Luisiana, destacó el padre Cirilo de Barcelona, superior de la expedición de religiosos llegada en 1772 al obispo auxiliar de Nueva Orleans desde 1781.

Los capuchinos y la predicación popular

Aludimos anteriormente a la predicación popular en núcleos de población ya cristiana, tanto española como indígena, como al único ministerio ejercido por los capuchinos en América fuera de la evangelización de los territorios estudiados hasta aquí.

Esta predicación popular revistió las dos formas acostumbradas entonces: la pronunciación de sermones en un lugar determinado, con motivo sobre todo de una festividad especial o de la celebración de la Cuaresma, y la práctica de las denominadas misiones circulares, consistentes en recorrer sucesivamente varias ciudades o villas durante un determinado período de tiempo para predicar y confesar en ellas, tras lo cual regresaban al punto de partida, que fueron sobre todo los conventos de Santa Fe y del Socorro, fundados precisamente en 1778 y 1787 para el ejercicio de este ministerio.

A este respecto consta, por ejemplo, que los capuchinos del Colegio de San Felipe Neri de Santa Fe de Bogotá realizaron entre 1779 y 1782 seis misiones circulares, cuyo número de misioneros que las

ejercieron, duración, pueblos recorridos y confesiones y comuniones administradas en cada una de ellas, figuran en el siguiente cuadro:

Misioneros	Meses	Pueblos	Confesiones	Comuniones
2	3	8	18.950	12.320
2	5	13	23.620	15.230
3	3	21	55.600	46.300
3	3	7	15.310	11.610
3	5	10	24.500	26.300
4	9	15	69.650	43.300

V

ÓRDENES PASTORALES

Bajo el epígrafe de órdenes pastorales, se engloban aquí a aquellos Institutos religiosos de varones implantados en la América española cuyo cometido consistió, además del común a todas las órdenes religiosas de aspirar a la perfección mediante la observancia de las propias reglas y constituciones, en desarrollar la labor no especializada entre fieles que se suele denominar cura pastoral y que consiste en el ejercicio de los ministerios de la predicación, administración de sacramentos y celebración de los actos de culto.

El desempeño de la cura pastoral como objetivo principal de la respectiva orden o congregación religiosa, no obsta para que los miembros de alguna se dedicaran también como propia, a otra actividad encaminada al bien espiritual de los fieles, actividad que suele ser la enseñanza.

Estas órdenes pastorales se distinguen de las restantes órdenes o congregaciones religiosas, o bien en que no se dedicaron a la evangelización de los indios, como lo hicieron las misioneras, o bien en que no se trazaron un cometido especial y propio de ellas, como es el caso de las órdenes de caridad, de las órdenes monásticas masculinas, de las órdenes femeninas o de quienes practicaron un sistema de vida no institucionalizado (las beatas, las recogidas y los ermitaños).

En el caso de la América española, entre estas órdenes pastorales destacaron por su difusión los carmelitas descalzos. Junto con ellos, compartieron también su carácter pastoral los carmelitas calzados, los mínimos de San Francico de Paula, los oratorianos o filipenses, los padres del Salvador, los paúles, los servitas y los trinitarios.

Su expansión, muy superior a la de los restantes Institutos de esta índole, permite dedicarle un apartado especial a los carmelitas descal-

zos. En cambio, la reducida implantación y las escasísimas noticias que se poseen acerca de ellas, obligan a aludir a las restantes en un único apartado.

Los carmelitas descalzos

Los carmelitas descalzos constituyen una rama de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, fundada en el siglo XII, y se denominan con el segundo adjetivo para distinguirlos de sus homónimos los calzados o simplemente carmelitas.

Esta rama de los descalzos nació en 1568 como un movimiento de reforma dentro de la orden carmelita, es decir, como una tendencia de mayor rigor dentro de la institución, impulsada sobre todo por Santa Teresa de Jesús (1515-1582), fundadora de la rama femenina y cofundadora de la masculina, que es de la única que se hablará en las páginas que siguen.

1. *Implantación en América (1585)*

Tanto Santa Teresa de Jesús como su principal colaborador en la reforma de la orden y, por lo mismo, en el nacimiento de la rama de los carmelitas descalzos, padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, concibieron la reforma carmelita como un sistema de vida encaminado a la perfección personal del religioso y a la conversión de los infieles.

Este último cometido lo iniciaron los carmelitas descalzos mediante el envío de su primera expedición misionera al Congo en 1582, a la que posteriormente siguieron otras.

Por lo que se refiere a la América española, la iniciativa evangelizadora no se concibió en 1583, fecha en la que el padre Gracián comunicó a los carmelitas descalzos que Felipe II deseaba que participaran en la evangelización de los indios americanos y que

> decía muchas veces a sus más cercanos ministros que la nueva planta del Carmelo, desinteresada, recogida y fervorosa, era la más a propósito para la propagación de la fe; y para obligarla más negó a otras religiones (órdenes religiosas) esta empresa, dándosela a la nuestra.

Este pasaje del padre Gracián está indicando la existencia entre los carmelitas, de un mar de fondo consistente en cierta resistencia a la labor evangelizadora entre infieles (a la que nos referiremos más tarde) para vencer, la cual aduce el argumento de la preferencia del Rey Prudente por los carmelitas descalzos para la realización de ese cometido. El padre Gracián no especifica a qué órdenes religiosas había excluido Felipe II de la evangelización americana, pero sabemos que para entonces lo había hecho respecto de las órdenes monásticas de varones en 1563 y 1576 y respecto de los trinitarios en 1560.

Más tarde, en 1586, pondrá de relieve en su obra *Celo de la propagación de la fe*, que la actitud de la Corona para con los carmelitas descalzos al desear que se implantaran en América, era una muestra especial de estimación, pues hasta entonces les había denegado la licencia en este sentido a los carmelitas calzados. La denegación había tenido lugar, por lo menos, en 1584 y se repetiría poco después en 1586, 1588 y 1601.

La petición regia de 1583 fue lo que probablemente dio lugar a que en el Capítulo Provincial de Lisboa de 1584 se aprobara, a sugerencias del padre Gracián, la fundación de un convento de carmelitas descalzos en México.

Por su parte, la celebración de este Capítulo proporcionó ocasión al mismo padre Gracián para firmar en 1584 con el franciscano Martín Ignacio de Loyola una *Concordia*, suscrita también por otros tres carmelitas y tres franciscanos.

En ella, se comprometían los firmantes a fomentar entre los fieles el espíritu misional, a dar participación en sus oraciones y sacrificios a los seglares que los ayudasen, a remitir a Europa amplias relaciones sobre la respectiva labor evangelizadora para suscitar vocaciones misioneras y a elaborar gramáticas de idiomas indígenas.

La autorización regia para que los carmelitas descalzos pudieran viajar a América, así como las disposiciones oficiales para facilitarles el viaje, pertenecen a los primeros días de mayo de 1585.

En virtud de ellas, el 11 de julio de ese mismo año iniciaron la travesía marítima rumbo a Nueva España, en Sanlúcar de Barrameda, once religiosos de los doce inicialmente seleccionados, ya que uno tuvo que desistir del viaje a última hora por razones de salud.

Ya hicimos observar al hablar de los agustinos, que este número de doce es característico de las primeras expediciones de las órdenes

religiosas cuando se decidían a iniciar la evangelización americana o la de una región determinada a la que concedían especial importancia, lo que siempre hacían a imitación de los Doce Apóstoles de Jesucristo.

Los carmelitas descalzos se atuvieron a este simbólico número en la presente expedición de 1585, y volverán a intentar hacerlo en 1587, aunque esta expedición no llegó a emprender el viaje a ultramar.

Esta primera expedidión carmelita ofrece la novedad de que estuviera integrada por cinco religiosos sacerdotes, tres religiosos estudiantes y tres hermanos legos o coadjutores. Lo normal en esta época era que, fuera de los jesuitas, no participaran en las expediciones de esta índole más que religiosos sacerdotes, asistidos por algunos criados no sacerdotes. Posiblemente haya que ver en esa elevada participación de estudiantes y de coadjutores, un signo de las dificultades encontradas para alcanzar el número de doce misioneros a base exclusivamente de religiosos ya sacerdotes.

Como había sucedido con los jesuitas en 1566 y sucederá con los capuchinos en 1647, la inserción de los carmelitas descalzos en la empresa evangelizadora de América supuso una excepción dentro de la política oficial de la Corona española practicada hasta entonces, y consistente en reservar la evangelización de los indios para los franciscanos, los dominicos y los agustinos, es decir, para las órdenes mendicantes de la primera hora, aunque con la salvedad y las dificultades expuestas al hablar de los mercedarios, que también fueron orden misionera en América.

La excepción obedeció, lo mismo que en el caso de los jesuitas y de los capuchinos, a la ejemplaridad de vida de estos religiosos, a la que —en el concepto de la Corona— los capacitaba especialmente para colaborar en la conversión al cristianismo de los indígenas americanos.

2. *Expansión americana*

Tras su llegada a la ciudad de México en noviembre de 1585, los carmelitas se instalaron en la ermita de San Sebastián, la cual terminó constituyendo su primer convento y el centro de su irradiación por todo el virreinato de la Nueva España.

Comparada con la mayor parte de las restantes órdenes religiosas de varones, la expansión de los carmelitas desclazos por América fue muy reducida. De hecho, sus fundaciones se limitaron a las siguientes:

Año	Ciudad	Denominación
1585	México	San Sebastián
1586-1611	Atzacoalco (México)	San Sebastián (doctrina)
1586	Puebla	Nuestra Señora de los Remedios
1589	Atlixco	Nuestra Señora del Carmen
1593	Morelia	Nuestra Señora del Carmen
1593-1613	Guadalajara	Nuestra Señora de la Concepción
1597	Celaya	Nuestra Señora del Carmen
1601-1613	México	Colegio del Santo Ángel
1606-1796	Santa Fe	Desierto de los Leones
1613	Coyoacán	Colegio del Santo Ángel
1614	Querétaro	Santa Teresa
1644	Salvatierra	Santo Ángel
1689	Tacuba	Colegio de San Joaquín
1698	Toluca	Nuestra Señora de la Concepción
1699	Oaxaca	Santa Cruz
1735	Orizaba	Santa Teresa
1738	San Luis de Potosí	
1745	Tehuacán	
1796	Tenancingo	Desierto

Como se ve, la presencia de los carmelitas descalzos en la América española se redujo exclusivamente a Nueva España.

Esta circunscripción de las fundaciones al virreinato de Nueva España, junto con su número relativamente reducido dentro del mundo de las órdenes religiosas de entonces, fueron dos factores que contribuyeron a que la Orden de los carmelitas descalzos en América se identifique con su única provincia o circunscripción mexicana.

Sobre el potencial personal de la orden, he aquí algunas cifras.

El convento de México albergaba en 1591 un total aproximado de cuarenta religiosos, mientras que el de Guadalajara hubo que suprimirlo en 1613 por el reducido número de sus moradores.

El número total de carmelitas descalzos residentes en Nueva España se cifraba en ochenta y uno en 1597, en ciento cincuenta en 1601, en doscientos veintiocho en 1664, en 609 en 1775 y en doscientos cuarenta y tres en 1822.

El número de conventos era de nueve en 1664 y de dieciséis en 1775. En 1822 seguían subsistiendo quince de los dieciocho fundados entre 1585 y 1796.

De los ochenta y dos carmelitas descalzos residentes en Nueva España en 1597, más de la mitad habían ingresado en la orden en el propio virreinato.

En 1597 se introdujeron cortapisas a estos ingresos, sobre todo en lo referente al de los criollos. Se determinó, en efecto, que a estos últimos no se les admitiera en la orden si no habían cumplido veintidós años y sabían «muy bien Gramática», mientras que a los nacidos en España se les podía dispensar de este segundo requisito, aunque seguían obligados a aprender esa disciplina, una vez hecha la profesión, antes de ser ordenados de sacerdotes.

Estas reservas hacia los criollos, nacidas —como dice Felipe II al papa en 1595— de que «la tierra de allí es libre y viciosa no están hechos a la aspereza y rigor de acá», volvieron a manifestarlas los carmelitas descalzos en 1604 y 1701.

En la primera de la fechas, autorizaron al definitorio o consejo de la provincia para poder dispensar dos veces durante un trienio, de la prohibición del ingreso de los criollos en la orden siempre que el aspirante tuviera más de veinte años y el ingreso fuera aprobado por cuatro de los cinco definidores o consejeros. La disposición pasó sustancialmente a las constituciones de la provincia de 1701.

La norma era duramente criticada a medidados del siglo XVII por un sector de religiosos novohispanos, entre ellos el historiador padre Agustín de la Madre de Dios, cuyas opiniones le merecieron en 1653 la inhabilitación para todo cargo, así como la prohibición de predicar y confesar. El religioso solamente conseguiría su rehabilitación, y aun así parcial, en 1654, al retractarse de su postura anterior.

Como afirma el historiador de esta provincia carmelitana de Nueva España, padre Dionisio Victoria Moreno, en 1966 y 1983, las restricciones señaladas al ingreso de los criollos en la orden, odiosas por su carácter discriminatorio, por una parte, evitaron las luchas intestinas libradas en las órdenes mendicantes por los religiosos españoles y los criollos por el desempeño de los cargos de la provincia (denominado el problema de la alternativa) y por otra, obligaron a la orden a recibir a «grumetes sin gramática», como eran la mayoría de los españoles que llegaban al virreinato procedentes de la península.

A diferencia, pues, de lo que sucedió entre otras órdenes religiosas, sobre todo entre los franciscanos, los dominicos y los agustinos, el personal de la descalcez carmelitana de Nueva España estuvo integrado casi exclusivamente por religiosos llegados directamente desde España y por carmelitas que, nacidos en España, tomaron el hábito en América.

De entre los primeros consta que, además de los once iniciales de 1585, se embarcaron para Nueva España 16 en 1595, 15 en 1597, 23 en 1601, 12 en 1602, 14 en 1608, varios en 1613 y 12 en 1673, cifras que no agotan el número de los que se hicieron a la mar pero que parecen muy próximas a las de quienes lo hicieron a costa de la real hacienda.

El padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, colaborador de Santa Teresa de Jesús en la reforma carmelitana o fundación de los carmelitas descalzos, así como San Juan de la Cruz, el poeta místico por antonomasia, estuvieron también a punto de dirigirse a Nueva España en calidad de vicarios provinciales, el primero en 1587-1588 y el segundo en 1591, año en el que precisamente murió.

3. *Régimen jurídico*

Hasta 1588 los carmelitas descalzos residentes en el virreinato novohispano y que integraban concretamente los conventos de México y Puebla, dependieron directamente de la provincia carmelitana española de Andalucía de los carmelitas calzados.

En 1588 pasarían a depender de la provincia de San Felipe de Portugal, una de las cinco en las que se dividió la descalcez carmelitana en esa fecha, bajo la jurisdicción de un vicario general de toda la orden, es decir, tanto de los carmelitas descalzos como de los calzados.

Bajo esta misma jurisdicción suprema permanecieron, hasta que en 1590 se erigieron en provincia autónoma (ya con tres conventos) que adoptó la denominación de San Alberto de México.

En 1593, al constituirse la descalcez en una orden religiosa específica, distinta de la de los carmelitas calzados y con un propósito general distinto también del hasta entonces propósito general de la única Orden de Nuestra Señora del Carmen, la provincia de San Alberto de México pasó a depender directamente del superior general de la descalcez, con el único matiz de que desde 1594 hasta 1600, el provincial

mexicano fue también vicario o comisario general. En 1600, esta última dignidad comenzó a constituir un cargo distinto del provincial, pero la diferencia se volvió a suprimir en 1601.

Desde esta fecha en adelante, la provincia de San Alberto de México dependió siempre directamente del propósito o superior general de la descalcez.

4. *Vida interna*

Compartiendo con todas las demás órdenes religiosas los tres votos preceptivos de obediencia, pobreza y castidad, los carmelitas descalzos de Nueva España se distinguieron de los demás religiosos en la importancia que le dieron a la pobreza, a la clausura y a la vida de aspereza y mortificación.

Al menos durante los primeros tiempos, en la pobreza fueron más estrictos incluso que los franciscanos. Lo mismo que estos últimos, no podían poseer bienes ni comunitaria ni personalmente, pero a diferencia de ellos, se autolimitaron hasta la cuantía de las limosnas que recogían para su subsistencia.

En cuanto a la clausura, mientras que entre los restantes religiosos solamente consistía en la prohibición de la entrada de mujeres en el convento, entre los carmelitas descalzos se extendía a la prohibición de las salidas del convento a los propios religiosos. En este sentido, en 1596, 1597 y 1600 se especificó taxativamente cuántos y quiénes eran los religiosos que podían salir a la calle en cada ocasión, cifrándose el número en un máximo de cuatro.

La razón de esta limitación estribaba en que, según el Capítulo Provincial de 1596, el mejor camino para la perfección era que «cada religioso se esté en su celda meditando de día y de noche en la ley del Señor, lo cual la razón dicta y dice no poderse guardar sin clausura y mucho recogimiento».

Según el padre Dionisio Victoria Moreno, historiador de esta provincia carmelitana de México, las mortificaciones acostumbradas entre sus religiosos solían dividirse en ordinarias y extraordinarias.

Las primeras consistían en la aspereza y pobreza del vestido, en la frugalidad en la comida, en el ayuno casi diario y en los ejercicios de penitencia que se practicaban comunitaria y privadamente.

Las segundas consistían en medidas como las que consigna a mediados del siglo siglo XVII un cronista de la orden, aunque con el tiempo se suprimieran:

> Solíanles vestir con un hábito de locos hasta media pierna y cortarles el cerquillo o panderetas y con un sombrerillo de indio sin alas y mugroso les mandaban llevar un haz de alfalfa o de leña a las puertas de palacio del virrey para que lo vendiesen, señalándoles por precio uno excesivo para que nadie lo comprase... Otras veces los enviaban... a comer con los pobres en las porterías de San Antonio, de San Francisco o de la Compañía.

Tanto la tendencia a la clausura como a la mortificación, encontró su máximo exponente en los denominados Desiertos carmelitanos, de los que existieron el de Santa Fe o de los Leones (próximo a la capital del virreinato) de 1606 a 1796 y el de Tenancingo, que sustituyó al anterior, de 1796 hasta 1824.

Ambos estuvieron constituidos por un conjunto de ermitas de madera y paja, aisladas unas de otras, a las que se retiraban los religiosos anhelantes de una vida de mayor aislamiento y mortificación, en las que vivían al estilo de los ermitaños.

Por lo que se refiere a su vida cotidiana, el mismo cronista de mediados del siglo XVII, padre Agustín de la Madre de Dios, especifica que, independientemente del silencio practicado durante todo el día, los carmelitas mexicanos seguían el siguiente horario:

00 h.: Rezo de los Maitines, en el que empleaban casi dos horas
05 h.: Oración en el coro
06 h.: Rezo de Prima, Sexta y Nona
07 h.: Dedicación de cada cual a su oficio
08 h.: Celebración de la misa
10 h.: Examen de conciencia y desayuno
11 h.: Fregado de la casa y aprovisionamiento de leña para la cocina
12 h.: Estudio, comida y siesta
14 h.: Rezo de Vísperas en el coro y a continuación estudio, limpieza, visita a los enfermos y confesionario
17 h.: Una hora de oración mental de rodillas, capítulo de culpas, disciplina tres veces por semana, estudio y oración hasta el momento de acostarse.

5. *Labor pastoral*

La labor pastoral de los carmelitas descalzos mexicanos se orientó en tres direcciones fundamentales: el culto y la atención al confesionario en sus propias iglesias; la predicación, tanto dentro como fuera de ellas; y la cura de almas, desarrollada durante veinticinco años en la doctrina o parroquia de indios de San Sebastián. Los primeros ministerios los ejercieron entre los españoles y criollos, mientras que el segundo lo desarrrollaron entre indígenas ya cristianos.

La predicación fuera de la propia iglesia era uno de los motivos por los que se dispensaba expresamente de la norma general de la clausura, pero bajo la condición de que el predicador se limitase a cumplir estrictamente su cometido y en el menor tiempo posible. Las constituciones de 1592 excluían de este menester a los que no estuvieran versados en filosofía y no hubieran cursado teología durante dos años como mínimo, a menos que estuviesen licenciados en derecho.

La doctrina de San Sebastián era una parroquia de indios situada en el barrio de Atzacoalco, al nordeste de la capital mexicana, la cual estaba al cargo de los franciscanos cuando los primeros carmelitas llegaron a la ciudad en 1585. Su población estaba constituida en 1547 por 1.500 varones superiores a catorce años y por 2.000 mujeres de más de doce.

Tras una apasionada controversia con los franciscanos, los carmelitas se encargaron de esa doctrina o parroquia de indios en 1586. La aceptación de este ministerio pastoral fue una continua fuente de conflictos entre los propios carmelitas porque lo prohibían sus constituciones de 1588, 1592 y 1604, pero lo defendían las autoridades. Al cabo de veinticinco años, en 1611, la doctrina pasó a los agustinos, quienes la administraron hasta 1636.

El ya aludido historiador padre Dionisio Victoria Moreno justifica este ministerio, prohibido por las leyes internas de la orden, en el doble hecho de que sus hermanos de hábito no eran propiamente párrocos sino simples colaboradores del de Santa Catalina y en el de que no lo ejercieron con el carácter de justicia sino con el de caridad, por lo que jurídicamente no eran titulares de lo que en el derecho canónico de entonces se denominaba un beneficio curado, es decir, el ejercicio de un ministerio pastoral al que iba anejo el derecho a percibir una determinada retribución.

Aparte de estos argumentos de índole jurídica, los carmelitas descalzos apreciaron en la administración de esta doctrina el inconveniente de que

> venían los dichos indios todos los sábados y fiestas principales a cantar en canto llano la misa y vísperas, y otras veces de órganos, con muchos instrumentos de chirimías, cornetas, flautas y, lo que es más, con cascabelada, que no causaba poca risa en la iglesia... El religioso o religiosos que les ministraba lo más del día andaban fuera de clausura, con su capilla, porque a cualquier hora de la noche que los llamasen habían de acudir a sus casas a hacer que aprendiesen a leer los muchachos, que se castigasen los delitos de indios e indias, que se recogiese el dinero necesario para los ornamentos y otros gastos, y que todo corriese por mano de los religiosos, lo cual tenía muchos inconvenientes.

Este pasaje, aunque redactado para demostrar que a los carmelitas no les convenía administrar esa doctrina, nos ilustra suficientemente sobre el funcionamiento de la misma.

A estos datos, cabe añadir que los religiosos les predicaban a los indios los días festivos por la mañana y por la tarde y que, para la mejor comprensión del cristianismo «dábanles estampados los ministerios de la fe y en especial los de las postrimerías... les daban estampados ejemplos tenebrosos con que se retrajesen de pecar».

Este cultivo espiritual de los indígenas es lo que indujo al padre Elías de San Juan Bautista a componer unos *Diálogos en lengua mexicana* impresos en 1598, un *Compendio de las excelencias de la bula de la Santa Cruzada en lengua mexicana*, editado en 1599 y reeditado en 1601, y tal vez también los anónimos *Gramática* y *Diccionario* mexicanos.

6. *Intentos evangelizadores*

No hay duda ninguna de que la primera expedición de carmelitas descalzos a México tuvo carácter misionero. Así se lo hemos visto afirmar al padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios al transcribir los deseos de Felipe II de que los carmelitas descalzos se asociaran a la obra misional. Además, el monarca sufragó los gastos de los expedicio-

narios como se hacía con todos los que viajaban en calidad de evangelizadores.

El padre Gracián era un decidido partidario de que los carmelitas descalzos combinasen la vida de contemplación con la acción evangelizadora. Además de esta expedición a México de 1585, a él se debe la organización de las que en 1582, 1583 y 1584 viajaron al Congo, aunque las dos primeras no pudieran llegar a su destino. A él se debe también la obra de carácter misional *Celo de la propagación de la fe*, la que él mismo subtitula *Exhortación para ir a predicar el Santo Evangelio a la gentilidad y a las tierras de infieles y herejes*, con siete ediciones, dos de ellas en italiano, entre 1586 y 1702.

Junto con él, defendió también el objetivo misional de la orden la Congregación de San Elías o rama española transplantada a Italia en 1597, uno de cuyos miembros fue el célebre misionólogo padre Tomás de Jesús, autor del opúsculo titulado *Stimulus missionum, sive de propaganda a religiosis poe universum orbem fide*, editado en Roma en 1610 e incluido tres años más tarde en su obra más extensa *De procuranda salute omnium gentium*.

A diferencia del padre Gracián y de sus seguidores, otro sector de la nueva orden opinaba que la reforma carmelitana «era principalmente eremítica, contemplativa y retirada». Esta última tesis la mantuvo también el cardenal Belarmino en 1608.

La cuestión se debatió oficialmente en los Capítulos de 1583 y en los dos celebrados en 1585. Incluso, cuando en 1608 el papa Paulo V exhortó a los carmelitas a que enviaran más misioneros al Congo, el Capítulo de 1610 le respondió que la orden estaba dispuesta a obedecerlo pero que solicitaba una aclaración sobre si la labor evangelizadora entre infieles formaba o no parte de los objetivos de la institución.

El papa no respondió a la pregunta, aunque volvió a insistir en su deseo de que se reanudara la misión del Congo. Ante ello, los superiores destacaron en ese mismo año de 1610 a otros tres misioneros, pero en 1612 el propio propósito general de la orden preceptuó que desistieran del viaje a África los nuevos doce carmelitas que en esa fecha se aprestaban para embarcarse rumbo al Congo.

De esta manera, la rama española de la orden (no la italina) terminó optando definitivamente por la vida contemplativa y renunciando a la acción evangelizadora entre infieles.

El triunfo de esta tendencia fue lo que impidió que los carmelitas decalzos cultivaran ningún campo misional en América a partir del segundo decenio del siglo XVII, hasta el punto de que, como hemos visto, abandonaran en 1611 la doctrina o parroquia de indios de San Sebastián.

En sentido contrario, la postura del sector favorable a las misiones fue lo que posibilitó los intentos evangelizadores de los carmelitas descalzos en Nuevo México, en California y hasta en Filipinas.

El primer propósito en este sentido lo debían llevar ya albergado los miembros de la expedición de 1585, pues solamente a ellos se puede referir el mandato que la Corona española impartió el 9 de junio de ese año al virrey de Nueva España y que recoge la *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias* de 1681 (libro 1, título 14, ley 13). En él se dice textualmente:

> Mandamos a los virreyes de Nueva España que a los religiosos carmelitas descalzos que su Orden enviare desde allí a las islas Filipinas, Nuevo México y otras partes a predicar el santo Evangelio, convertir y enseñar a los naturales, den licencia para ello y lo demás que se acostumbre, y porque se animen y esfuercen en servir a nuestro Señor en aquel oficio apostólico los favorezcan y ayuden en todo lo posible.

Simultáneamente, pero ahora desde España, se propusieron viajar directamente «a Nuevo México o Filipinas» en 1587 un grupo de carmelitas descalzos encabezados por el padre Jerónimo Gracián, pero la expedición no llegó a emprender el viaje. Luego, en 1597, se hicieron a la mar con este mismo fin, quince religiosos y dos criados, pero tampoco pudieron llegar al entonces denominado Nuevo Reino de San Francisco de México porque ya se habían adelantado los franciscanos con Juan de Oñate, y la Corona no consideró conveniente la presencia en la región de más órdenes misioneras. Esta postura se mantenía en 1601.

En esta última fecha, el virrey de Nueva España, Conde de Monterrey, intentó obligar a los carmelitas descalzos a que misionaran en Río Verde, región del oriente mexicano abandonada recientemente por los franciscanos. El definitorio o consejo de la provincia de San Alberto de México accedió a enviar allí dos o tres religiosos, pero solamente durante un año. En realidad, no llegó a destacar ninguno.

Fue también en 1601 cuando el mismo virrey los autorizó para que pasaran a California ya que no habían podido poner en práctica

la licencia en este sentido obtenida de la Corona en 1598. En virtud de la autorización del virrey, desde mayo de 1602 hasta abril de 1603 acompañaron a Sebastián Vizcaíno los carmelitas descalzos Andrés de la Asunción, Tomás de Aquino y Antonio de la Ascensión, autor este último de tres relaciones sobre el descubrimiento de California.

Este mismo padre Antonio de la Ascención elevó a la Corona varios memoriales sobre la población y evangelización de California en 1608, en 1620, en 1629, en 1633 y en 1636. Además, en 1628 había abogado por la ida a California de los carmelitas descalzos el agustino Pedro Nieto, quien consiguió incluso que el papa ordenase en 1536 al nuncio de la Santa Sede en España; que hablase con el rey para que enviase a dicha península a religiosos agustinos y carmelitas descalzos.

Todos estos esfuerzos resultaron vanos porque California quedó de momento olvidada.

7. *Labor educativa*

Desde el punto de vista educativo, respecto de los carmelitas descalzos, sólo nos consta que tuvieron que dedicarse a la enseñanza de los niños indígenas en su doctrina o parroquia de San Sebastián, pues era una labor aneja a la cura pastoral entre los nativos, y que en el convento de Celaya regentaron un colegio de niños españoles durante algunos años.

De este colegio se nos dice que

> los niños que de toda la comarca allí educaron aquellos primeros años salieron, tan bien inclinados que la mayor parte de ellos se hicieron religiosos y clérigos y eran los que en el convento por muchos años, oficiaban casi siempre solos las misas cantadas en el coro.

Otras Órdenes Pastorales

1. *Carmelitas calzados*

Los carmelitas calzados, o simplemente carmelitas, de los que hemos visto originarse los descalzos en 1586, nunca llegaron a establecerse en la América española como orden religiosa propiamente tal.

Su desplazamiento al Nuevo Mundo fue autorizado por el papa Adriano VI en 1522 y la presencia individual de algunos religiosos de esta orden ya aparece en 1527.

En 1535, les prohibió fundar un convento en Lima el dominico Tomás de Berlanga, entonces obispo de Panamá, si no presentaban licencia expresa de la Corona para ello, la que nunca llegaron a poseer.

Con anterioridad a 1584, en este mismo año y en los sucesivos de 1586, 1588 y 1601 la Corona les prohibió el paso a América, aun en el caso de que por cualquier vía hubiesen obtenido la preceptiva autorización oficial para ese fin, si en el documento no se especificaba expresamente que con esa autorización se derogaba la prohibición general de que efectuasen el desplazamiento.

A estas disposiciones se añadieron la de 1633, que ordenó la demolición de los conventos que hubieran fundado en Nueva España, y la de 1640, que preceptuaba el embarque para la península de los que se habían instalado sin licencia en Guadalajara y Zacatecas (México).

En 1592, seis vecinos de Lima informaron a Felipe II de que en el Perú había muchos carmelitas doctos, ejemplares y aptos para la evangelización, tras lo cual le piden que permitiera la implantación de esa orden en la capital del virreinato, al que con ese fin había llegado el maestro fray Juan de Valenzuela, vicario general de la orden. Las razones de los peticionarios fueron consideradas válidas por el monarca, pero la petición de los vecinos solamente mereció esta respuesta, añadida al documento: «Guárdese para cuando los contenidos en ella pidan algo». De hecho, la orden no llegó a implantarse oficialmente en el Perú.

En 1656, el general de la orden, padre Juan de la Concepción, solicitó de la Corona que se le permitiese fundar una casa en Lima. La respuesta del Consejo de Indias fue negativa, basada en que no convenía aumentar el número de casas religiosas, «además del mal ejemplo que haría el abrir esta puerta para otras pretensiones».

Desde el punto de vista de las fundaciones realizadas, además de las aludidas en las reales cédulas de 1633 y 1640, consta que los carmelitas calzados llegaron a tener también, no obstante las prohibiciones oficiales, sendos conventos en Tacunga (Ecuador) y Popayán (Colombia), cuya existencia fue efímera, pues no duró más que de 1684 a 1704 y de 1689 a 1704, respectivamente.

Carmelitas calzados, cuya situación jurídica nos es desconocida, eran Gregorio de Santa María, que viajó en 1527; un tal fray Bernabé, que en 1562 era capellán de conquistadores en Nueva Granada; Alonso de Molina, que obtuvo licencia en 1573 para explorar el volcán nicaragüense de Masaya y explotar un negocio de perlas; y Melchor de Portes, que obtuvo autorización para viajar al Perú a cobrar ciertas deudas.

Realizando labores de índole más religiosa, aparecen Pedro Váez de Urrea penetrando en 1560 entre los chunchos de Bolivia, quienes le dieron muerte en 1568 al mismo tiempo que a los soldados del capitán Manuel Escobar; un carmelita anónimo y otros varios sacerdotes intentando evangelizar a los chiriguanos del sur de Bolivia, en la década de 1570; Juan Mexía, acompañando en 1581 al obispo de Tucumán, Francisco de Vitoria; y Miguel de Espinosa, acompañando en Buenos Aires en 1622 al obispo, también carmelita, Pedro Carranza, quien lo nombró provisor de la diócesis.

Perteneció asimismo al Carmen calzado, Antonio Vázquez de Espinosa, quien, tras recorrer gran parte de la América de entonces, describió lo observado durante sus viajes en su *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, impreso en Madrid en 1613-1620.

2. *Mínimos de San Francisco de Paula*

Fundados en 1444, añadían a los preceptivos votos de obediencia, pobreza y castidad de todas las órdenes religiosas, el específico de abstinencia perpetua. Aunque su objetivo concreto era atender a las víctimas del hambre, de las guerras y de las tiranías, en la América española; aparecen como una orden consagrada a diversos menesteres de índole religiosa.

A ella, pertenecía el célebre fray Bernardo Boil o Buil cuando en 1493 viajó a la Española (República de Haití y Dominicana) en calidad de delegado pontificio.

Sobre la orden como tal, solamente se sabe que en 1646 fundó en Lima un hospicio u hospedería para religiosos suyos en la ermita de Nuestra Señora del Buen Viaje, convertido en convento formal en 1710 y en el que en 1764 moraban 24 religiosos sacerdotes, dos hermanos legos y cuatro donados o criados, dedicados a regentar una escuela de primeras letras.

También contó con un pequeño convento en Huamanga (Ayacucho).

En el siglo XVIII, el virrey del Perú creó en la Universidad de San Marcos de Lima una cátedra de Teología, no remunerada, que confió a esta orden.

También en el siglo XVIII, iniciaron cuatro o cinco religiosos mínimos una fundación en Puebla de los Ángeles (México).

Estos religiosos, junto con otros que se encontraban en las ciudades, también mexicanas, de Jalapa y Tampico, fueron reembarcados para España por el virrey, Duque de Escalona.

3. *Oratorianos o Filipenses*

Los oratorianos, llamados así por pertenecer a la Congregación del Oratorio y denominados también filipenses por haber sido fundados por San Felipe Neri, nacieron en 1575 pero no constituyen una orden religiosa propiamente dicha porque no hacen votos ni viven todos en comunidad.

La congregación ha estado integrada siempre por grupos de sacerdotes y de seglares que constituyen el respectivo Oratorio, autónomo respecto de los demás, para aspirar a la perfección propia aunque tampoco se inhiben de proyectarse hacia el exterior.

Establecidos en España en el siglo XVII, consta de su presencia en México, Guatemala (desde 1644), Panamá, Colombia y Lima. En esta última ciudad, se hicieron cargo en 1683 del hospital del Espíritu Santo, mientras que en la capital novohispana se establecieron en 1767 en la Casa Profesa de la Compañía de Jesús, al ser suprimidos estos religiosos en España y América.

Su fundación principal fue la mexicana de San Miguel el Grande, en el Estado de Guanajuato, a donde llegaron en 1712 y donde en 1753 abrieron el Colegio de San Francisco de Sales con cátedras de Gramática y Bellas Letras, Filosofía y Teología, cuyos estudios tenían validez en la Real y Pontificia Universidad de México. Según sus propios estatutos, el objetivo del Colegio era hacer de los jóvenes unos «caballeros cristianos, políticos y sabios».

El profesor más destacado del colegio fue el oratoriano Juan Benito Díaz de Gamarra, nacido en Zamora de Michoacán en 1745 y

autor de varias obras filosóficas consideradas por la especialista Elisa Luque Alcaide en 1970 como «los primeros eslabones de la renovación de los estudios en México», mediante las cuales intentó «la renovación de temas y sistemas, conservando a la vez las líneas que la tradición y la costumbre habían establecido». A los oratorianos les cabe también el mérito de que otro miembro de su congregación, Hipólito Aguado, colaborara en la fundación de los recogimientos femeninos de Santa Ana y de San Miguel de Belén (1683) de la capital novohispana, así como el de que Manuel Bolea, sacerdote también del Oratorio, fundara en 1790 en la misma ciudad de México un colegio para niñas pobres, prescindiendo de su origen legítimo o ilegítimo.

4. *Padres del Salvador*

Cabe la posibilidad de que a finales del siglo XVII hubiera religiosos de esta orden en Chile, dado que en 1788 se solicitó para ello, aunque entonces infructuosamente, la que hasta 1767 había sido residencia de los jesuitas en Santiago.

5. *Paúles*

Los paúles, denominados también lazaristas, son los miembros de la Congregación de la Misión, fundada en 1625 por San Vicente de Paúl con el objetivo principal de evangelizar a los pobres, especialmente a los campesinos, aunque también se orientaron pronto hacia la dirección de seminarios diocesanos.

Establecidos en España en 1704, a finales del siglo XVIII tenían una casa en la ciudad de México, única noticia que de momento se posee acerca de su presencia y actividad en Hispanoamérica.

6. *Servitas*

Los servitas o Siervos de María fueron fundados en 1233 por siete mercaderes de lana, quienes adoptaron la regla de San Agustín con el carácter de orden mendicante, lo que les hacía depender de las limos-

nas de los fieles para su subsistencia y dedicarse a toda clase de apostolado.

Instalados en España a finales del siglo XVI, en 1791 inauguraron una casa en México.

7. *Trinitarios*

Los trinitarios, miembros de la Orden de la Santísima Trinidad, fueron fundados en 1198 por San Juan de Mata y San Félix de Valois para redimir cristianos cautivados por los musulmanes, objetivo idéntico al de los mercedarios.

En América aparecen por primera vez en la persona de fray Antonio de Mendoza, quien en 1534 se presentó en Santo Domingo con un hijo suyo y se dedicó a la instrucción de los indígenas «con increíble fruto». Este religioso es probablemente el mismo al que el dominico Tomás de Berlanga, obispo de Panamá, le prohibió en 1535 que fundara un convento si no presentaba la licencia regia para ello.

Consta que estos religiosos fundaron una casa en el Cuzco a raíz de la conquista del Perú, mandada destruir por Hernando Pizarro tras la batalla de Salinas (1538).

En 1538 aparece un religioso de esta orden formando parte de una expedición integrada por otros sacerdotes seculares, dos dominicos y un franciscano, que se proponían evangelizar en Florida.

Una real cédula de 1560 deja constancia de que recientemente habían pasado al Perú algunos extrinitarios en hábito de clérigos seculares que deseaban fundar un monasterio. La Corona prohibió la fundación porque en ese momento no convenía que hubiera más conventos que los de franciscanos, dominicos y agustinos.

La prohibición de fundar se la reiteró en 1584 el virrey del Perú, Conde de Villar.

La intervención de este último indica que, pese a las prohibiciones, no dejó de haber trinitarios, lo mismo que en el caso de los carmelitas calzados, que hicieron caso omiso de ellas.

En 1590, se encontraba en la costa ecuatoriana de Esmeraldas fray Juan de Salas, quien alertó a las autoridades sobre el peligro de corsarios ingleses. En 1600 y 1620 se dedicaban algunos religiosos de esta orden a recolectar limosnas en Charcas para la liberación de cautivos,

ocupación que se les prohibió. En 1702 ordenó Felipe V la detención y el envío a España de un trinitario castellano y de otro alemán que se proponían viajar a América, vía Londres, para defender la causa del Archiduque de Austria, en su guerra contra los borbones por el trono de España.

VI

ÓRDENES ASISTENCIALES

Denominamos órdenes o congregaciones religiosas asistenciales a aquellas cuyos miembros se dedicaron a la asistencia o cuidado de los enfermos.

A este tipo de Institutos religiosos petenecieron, dispuestos por orden alfabético, los betlemitas, los camilos, los canónigos regulares de San Antonio Abad, los hermanos de la Caridad de San Hipólito y los hermanos de San Juan de Dios.

En la mayoría de los casos, el cuidado prestado a los enfermos por estos religiosos se desarrolló en los hospitales, pero se da también la modalidad de haberlos atendido fuera de los centros de salud. Por ello, entre estas órdenes cabe una primera distinción, consistente en las que tuvieron carácter hospitalario y en las que carecieron de él, mucho más difundidas las primeras que las segundas.

Tres de estas cinco órdenes religiosas fueron de carácter laical, concretamente los betlemitas, la Caridad de San Hipólito y los hermanos de San Juan de Dios. Como se da la circunstancia de que esas tres fueron precisamente las más extendidas de América, puede decirse que estas órdenes fueron en su mayoría laicales. Es cierto que entre los hermanos de San Juan de Dios hubo también religiosos sacerdotes, pero este ministerio se circunscribió a un sector muy reducido que no tuvo más que carácter complementario dentro de la propia orden.

Ninguna, excepto la de los betlemitas, tuvo su correspondiente rama femenina. En realidad, puede decirse que durante la época española de América todas ellas fueron órdenes o congregaciones religiosas en la práctica exclusivamente de varones, pues las betlemitas no llegaron a contar más que con una fundación y, en términos estrictos, ni

siquiera constituyeron una congregación religiosa propiamente dicha hasta el siglo XIX.

De las aludidas cinco instituciones de esta índole existentes en la América española, una de ellas, los betlemitas, compatibilizaron el cuidado de los enfermos con la enseñanza elemental impartida en escuelas anejas a los hospitales a los niños pobres de la localidad.

Una última característica de estas órdenes o congregaciones religiosas asistenciales es que, de las cinco que llegaron a existir en la América española, dos de ellas, los betlemitas y los hermanos de la Caridad de San Hipólito, nacieron en la propia América, aunque fundadas por españoles. La primera, además recorrió el camino inverso seguido por las procedentes de la península al instalarse en las islas Canarias.

En los primeros tiempos de la América española, la implantación de las primeras órdenes misioneras (franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y, más tarde, jesuitas) se vio favorecida por la necesidad de evangelizar a los indígenas.

Por el contrario, la imposibilidad o falta de propósito de dedicarse a este menester obstaculizó la implantación de otras órdenes religiosas, como es el caso de los monjes y de las instituciones monásticas femeninas.

En este mismo sentido, la perenne necesidad de atender a los enfermos constituyó el alidado más poderoso para fomentar la presencia en el Nuevo Mundo de las órdenes asistenciales.

Esta necesidad, ineludible en cualquier parte dada la naturaleza humana, en la América española, se dejó de sentir con una fuerza especilísima y desde tiempos muy tempranos debido al surgimiento de las epidemias, a la aparición de nuevas enfermedades al contacto de las nuevas razas entre sí, a los efectos sanitarios derivados de las guerras de conquista y de los ataques de los indígenas y de los corsarios, así como a la falta de instituciones de salud entre la población indígena.

Un índice claro de la preocupación oficial por solucionar esta necesidad, lo refleja el esfuerzo de la Iglesia por fundar hospitales en todas partes y desde el primer momento, así como la importancia que la legislación atribuye a este aspecto de la sociedad hispanoamericana.

A este respecto, la *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias* de 1681, le dedica un apartado especial a este tema (libro 1, título 4), en el que, además de otras disposiciones de índole más concreto, consigna

el precepto general, tomado de una real cédula de 1541, de que las autoridades americanas tuvieran *especial cuidado* de que se fundaran en todos los pueblos de españoles e indios «hospitales donde sean curados los pobres enfermos y se ejercite la caridad cristiana».

Fue esta perenne y acuciante necesidad la que propició una amplia difusión de las órdenes de carácter hospitalario en la América de los siglos XVI a XIX como instrumentos especialmente adecuados para ese fin.

Por ello, resulta perfectamente comprensible el transplante a América de una orden española especializada en este menester como la de los hermanos de San Juan de Dios, así como el nacimiento en la propia América de los hermanos de la Caridad de San Hipólito y de los betlemitas.

Por su especial difusión, en las páginas que siguen se les dedicará el correspondiente apartado propio a los primeros y a los últimos, mientras que las órdenes o congregaciones religiosas restantes se englobarán bajo un único epígrafe.

Los hermanos de San Juan de Dios

Los hermanos de San Juan de Dios, llamados en América juaninos, fueron fundados por el santo portugués del que tomaron el nombre, el cual, tras una vida aventurera, se convirtió impresionado por los sermones del beato Juan de Ávila e inició una nueva vida, germen de la nueva orden, en el hospital de Granada en 1537.

1. *Expansión en América*

El primer contacto de los hermanos de San Juan de Dios con el Nuevo Mundo tuvo lugar a finales del siglo XVI.

Lo relata la primera crónica de la orden con estas palabras:

> Corrían los años de 1595 cuando ya en España y en Italia se habían fundado muchos hospitales y conventos. De ellos salían a servir en las armadas, así de mar como de ejércitos de tierra, nuestros frailes, conducidos de su instituto y llamados de los reyes, con singular con-

> suelo de los que herían o enfermaban, pues hallaban en ellos el alivio y remedio. Habían navegado algunos en las armadas que van a la Nueva España y Tierra Firme.

Esta labor de enfermeros de las flotas que se dirigían o procedían de América continuó en años posteriores.

Quede constancia de ella, pero anotemos que la implantación de la orden en la América española no se derivó de estos viajes sino del propósito expreso de estos religiosos de dedicarse al cuidado de los enfermos en hospitales de tierra adentro.

La implantación la solicitó en abril de 1584 a la Corona española, el hermano Damián de Ruda. Según la petición elevada en esa fecha a Felipe II, él y otros compañeros del hospital de San Juan de Dios de Granada, tras haberlo tratado con el hermano mayor y los restantes hermanos del centro, habían concebido el propósito de viajar a las Indias «para ejercer el dicho oficio de la hospitalidad» como lo habían prometido en la profesión y tal como lo ejercían en todos los hospitales de la orden, sin otro deseo que el de servir a Dios y al prójimo.

En conformidad con ello, fray Damián de Ruda solicitaba licencia para que en la flota de septiembre de ese año pudieran viajar cuatro hermanos profesos y dos sirvientes del Hospital de Granada.

La respuesta, consignada en el mismo documento original de la petición, fue extremadamente lacónica: «No ha lugar».

A pesar de esta denegación oficial, la Orden de San Juan de Dios terminó implantándose en América en 1602 al hacerse cargo del Hospital de San Felipe y Santiago de La Habana, los hermanos fray Diego de la Fuente, fray Andés Alcaraz, fray Gonzalo González y fray Andrés Paz, quienes el año anterior habían llegado a Cuba procedentes de Cartagena de Indias (Colombia).

A partir de esta fecha, la orden fundó o atendió en la isla los hospitales siguientes:

Año	Ciudad	Denominación del hospital
1602	La Habana	San Felipe y Santiago
1712	Santo Espíritu	San Juan de Dios
1722	Santa Clara	San Juan de Dios
1728	Puerto Príncipe (Camagüey)	San Juan de Dios

El hospital de La Habana fue el único existente para los 5.000 habitantes de la ciudad hasta que en 1665 se fundó también en ella el Hospital de Paula, para mujeres, y en 1681 el de San Lázaro, al margen de la Orden de San Juan de Dios.

Este mismo hospital de la capital cubana desempeñó un protagonismo especial con ocasión del incendio del casco viejo de la ciudad de 1622, y al declararse la epidemia de peste amarilla en 1647 y de tifus en 1654.

Tres años después del establecimiento en La Habana, en 1605 llegaron a México, procedentes directamente de España, los hermanos fray Bruno de Ávila, fray Juan de Segura, fray Gonzalo de San Esteban y fray Juan Leonardo, quienes en 1608 iniciaron la expansión de la orden por la actual República de México.

En ella llegaron a atender los hermanos de San Juan de Dios los hospitales relacionados a continuación:

Año	Ciudad	Denominación
1608	Guadalajara	
1608	Zacatecas	
1608	Durango	
1616	Colima	
1616	San Luis de Potosí	San Juan Bautista
1616	León (Guanajuato)	Santos Cosme y Damián
1619	Orizaba	
1623	Celaya	
1625	México	
1626	Campache	Nuestra Señora de los Remedios
1630	Puebla	
1644	Morelia	Nombre de Jesús
Siglo XVII	Mérida (Yucatán)	Nuestra Señora del Rosario
Siglo XVII	San Juan del Río	
Siglo XVII	Pátzcuaro	
Siglo XVII	Aguascalientes	
Siglo XVII	Tezcoco	
Siglo XVII	Toluca	
Siglo XVIII	Oaxaca	
Siglo XVIII	Cucaira	
1710	Ciudad Real de Chiapa	
Siglo XVIII	Espíritu Santo	
Siglo XVIII	Pachuca	
Siglo XVIII	Veracruz	San Juan de Dios

La entrega a la orden de los primeros hospitales mexicanos en 1608 coincidió con el establecimiento de los hermanos de San Juan de Dios en Lima por la obra de fray Francisco López, al que poco después siguió su llegada a Cartagena de Indias en 1610, a Potosí (Bolivia) en 1613, a Arica (Chile) en 1616, a Córdoba (Argentina) en 1618, a Panamá en 1621 y a León de Nicaragua en 1624, fecha ésta que marca el inicio de la expansión, aunque un tanto restringida, por América Central.

En esta última región, la orden solamente llegó a hacerse cargo de seis hospitales:

Año	Ciudad	Denominación
1624	León de Nicaragua	Hospital del Obispo
1636	Santiago de Guatemala	Santiago
1642	Santiago de Guatemala	San Lázaro (Hospital Real)
1642	Granada de Nicaragua	
1730	Comayagua (Honduras)	
Siglo XVII	Sonsonate (El Salvador)	Venerable Juan Pastor

Por su importancia como lugar de paso para el virreinato del Perú y para el regreso de este virreinato a España, Panamá llegó a contar con dos hospitales al cargo de los hermanos de San Juan de Dios, el primero de los cuales, situado en la capital, se convirtió además en sede de uno de los tres vicarios o comisarios generales de la orden en América, junto con los de México y Lima.

Estos dos hospitales panameños fueron el de San Juan de Dios, fundado en 1621 en la misma ciudad de Panamá, y el de San Sebastián, levantado en Portobelo en 1629.

El de la ciudad de Panamá fue el único centro hospitalario existente en ella a lo largo de todo el siglo XVII.

Colombia fue, después de México, el principal lugar de expansión de la orden, con nada menos que dieciocho hospitales:

Año	Ciudad	Denominación
1610	Cartagena	San Juan de Dios
1613	Cartagena	Getsemaní
1635	Santa Fe	San Pedro

Año	Ciudad	Denominación
Siglo XVII	Santa Fe	Jesús, María y José
1636	Tunja	Purísima Concepción
1648	Leiva	Nuestra Señora de Montserrat
1663	Mariquita	San José
1665	Pamplona	Santa Ana
1668	Mompox	San Juan de Dios
1669	Vélez	San Juan Bautista
1670	Nata	Santísima Trinidad
Siglo XVIII	Santa Marta	
Siglo XVIII	Pasto	
Siglo XVIII	Cali	
Siglo XVIII	Neiva	
Siglo XVIII	Popayán	
Siglo XVII	Sibaté	
Siglo XVIII	Honda	

La expansión de la orden por el resto de América del Sur reflejada en los hospitales que llegó a atender, fue la que sigue:

Nación	Año	Ciudad	Denominación
Perú	1608	Lima	San Diego
	1610	Callao	Nuestra Señora de Covadonga
	1619	Cuzco	San Bartolomé
	1628	Huamanga (Ayacucho)	
	1635	Huancavelica	San Bartolomé
	1648	Arequipa	Nuestra Señora de la O
	1650	Ica	San Nicolás
Bolivia	1613	Potosí	
	1615	Oruro	
	1619	Cochabamba	
	1629	La Paz	
	1635	Tarija	
	1648	Nizque	
	1663	La Plata (Sucre)	
Chile	1616	Arica	
	1617	Concepción	Nuestra Señora Misericordia
	1628	Santiago	Nuestra Señora del Socorro
	1630	Saña	San Sebastián
	1645	Valdivia	
	Siglo XVII	Pisco	
	1745	La Serena	Nuestra Señora de la Asunción
	1785	Chillán	

Nación	Año	Ciudad	Denominación
	1786	Valparaíso	
	Siglo XVIII	Constitución	
Argentina	1618	Córdoba	Santa Eulalia
	1635	Buenos Aires	San Martín
	1763	San Juan	
	1763	Mendoza	
	Siglo XVIII	Santigo del Estero	

Como puede observarse, no hubo ningún hospital fundado o atendido por los hermanos de San Juan de Dios en Costa Rica, Venezuela, Ecuador, Paraguay, Uruguay y República Dominicana.

También merece apuntarse que el número de centros hospitalaridos confiados a la orden en la actual República de México, que sumaron la cifra de veinticuatro, supera con mucho al de cualquiera otra nación hispanoamericana, excepto Colombia, a la que solamente aventaja con seis centros hospitalarios.

El caso de México no sorprende, pues el virreinato de Nueva España fue siempre, tomado en conjunto, el campo preferido por las órdenes religiosas, algunas de las cuales, como los carmelitas descalzos, llegaron hasta restringir prácticamente a él su expansión por la América española. Dentro de las mismas órdenes hopitalarias, ya vimos que México fue el lugar de nacimiento y principal desarrollo de la Orden de la Caridad de San Hipólito, y veremos enseguida que constituyó el campo preferido por los betlemitas, aunque en este caso después del Perú.

Lo que sí resulta peculiar, es que el número de hospitales confiados a los hermanos de San Juan de Dios en Colombia sea muy superior al de los que atendieron en el Perú, región esta última que por la importancia de que gozaba entonces hubiera permitido a primera vista suponer lo contrario. El hecho probablemente obedeció a que Perú contó, en mayor número que Colombia, con centros sanitarios fundados o atendidos por instituciones o personas distintas de los hermanos de San Juan de Dios, es decir, que estos religiosos antepusieron Colombia al Perú porque las necesidades de la primera, en este campo, eran superiores a las del segundo.

El hecho de que Chile y Cuba contaran con un número de centros asistenciales relativamente tan elevado, si se tiene en cuenta su su-

perficie y su población, se debió a las especiales circunstancias por las que atravesaron ambas regiones: los ataques de los piratas en el primer caso y las guerras contra los araucanos en el segundo.

Desde el punto de vista cronológico, la expansión de la orden de San Juan de Dios coincide con todas las demás en la especial intensidad de su impulso inicial, de la que solamente constituyen sendas excepciones Cuba y Argentina, donde el impulso fundacional de la orden fue más intenso en el siglo XVIII que en el XVII.

Comparados entre sí estos dos siglos y sin óbice para que las fundaciones fueran más numerosas en la primera mitad del primero que en la segunda, la expansión de la orden refleja, tomada en conjunto, una extraña continuidad, en el sentido de que se fue haciendo cargo de hospitales de manera permanente a lo largo de ambas centurias. En todas las demás órdenes, exceptuados los capuchinos y las capuchinas, el siglo XVIII se presenta siempre más pobre que el XVII y el resurgimiento que a veces se da en él suele corresponder a su segunda mitad e incluso a sus postrimerías.

Las excepciones a esta tendencia están representadas por América Central y por Panamá, regiones en las que la orden de San Juan de Dios limitó su expansión al siglo XVII.

2. *Diversidad de centros hospitalarios*

Los hospitales atendidos por los hermanos de San Juan de Dios distan mucho de guardar cierta uniformidad.

Así, por ejemplo, mientras el de Guadalajara (México) estuvo especializado en enfermedades venéreas, el de Zacatecas se destinó principalmente para los indios mineros de la región; el de Durango, para los heridos en las guerras con los chichimecas; el de Orizaba, para indios transeúntes hacia México o desde la capital; los de Veracruz y Cartagena de Indias, para marinos; los de Portobelo y Panamá, para los que llegaban enfermos en las flotas procedentes de España o del Perú, respectivamente.

Desde el punto de vista del número de camas, los de Durango (México) y Comayagua (Honduras) no contaron durante algún tiempo más que con una docena de camas, atendidas por ocho religiosos; el de Santiago de Guatemala, con cincuenta, al cuidado de una veintena

de hermanos; el de Panamá, con ciento cincuenta y el de Santiago de Chile con medio centenar. A finales del siglo XVIII, el hospital de Lima había aumentado sus treinta camas de otros tiempos a un mínimo de cincuenta; el de La Paz, de treinta a un centenar; el de Mizque, de dieciséis a veinticuatro; el de Potosí, de treinta a cuarenta y seis; el de Arica, de diez a veinticuatro; el de Santigo de Chile, de un reducido número a nada menos que ciento cuatro.

En cuanto al número de enfermos atendidos, el de La Habana oscilaba entre 700 y 800 al año a mediados del siglo XVII; en el de San Juan de Dios de Cartagena de Indias se atendieron de 1772 a 1777 a 12.323, con una mortalidad de 555; en el de Panamá, de 1772 a 1775, a más de 6.000, de los que murieron 43, repartidos entre 1.958 enfermos pobres, y 3.736 militares, 248 presidiarios, 43 negros y 26 esclavos; el de Santigo de Chile tenía a mediados del siglo XVII un movimiento anual de 700 enfermos y el de Panamá, hacia 1635, un millar.

3. *Sistema asistencial*

Las autoridades de Panamá resumían elogiosamente en 1635 la labor realizada por los hermanos de San Juan de Dios que atendían el hospital de la ciudad y que puede ampliarse a los restantes hospitales. En afirmación de dichas autoridades, los religiosos de esa orden

> lo administraban con cuidado y caridad y, como profesan el voto de hospitalidad, ocúpanse continuamente doce religiosos que aquí hay en la administración de los sacramentos y curación de los enfermos, valiéndose de las limosnas del pueblo, mediante lo cual se ha conocido con la experiencia con cuántas ventajas se administra ahora que cuando lo tenían a cargo hombres particulares y el grande beneficio que esta República y los viandantes reciben de la administración de estos religiosos.

4. *Méritos sanitarios*

Dentro de esta abnegada labor de asistencia a los enfermos, a los hermanos de San Juan de Dios les cabe el mérito especial de que fray

José Tello fuera el primero en instalar en 1766 la primera *sala de éticos* en el hospital de Santiago de Chile para tuberculosos, convirtiéndose en portavoz de la tesis reinante entre la clase médica sobre la índole contagiosa de esa enfermedad.

Destacaron también dentro del campo de la sanidad: fray Pedro Omepezoa, facultativo que ejerció la medicina dentro y fuera del hospital de Santiago de Chile en el siglo XVII; fray Pedro Manuel Chaparro, titulado en la Universidad de Santiago de Chile en 1782, opositor a su cátedra de medicina e introductor en él de la vacuna contra la viruela; y fray Juan Antonio *(sic)*, único médico de la ciudad de Santa Fe de Bogotá hacia 1733.

5. *Régimen jurídico de la orden*

En 1630, mediante precepto que volvió a recogerse en 1681 en la *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias*, se le ordenó a las autoridades americanas que no permitieran permanecer ni desarrollar ninguna actividad en América a los religiosos de la Orden de San Juan de Dios que pasaran a Indias sin la preceptiva licencia real.

La norma era común, o al menos similar, para todas las órdenes religiosas.

Por ello es más digno de notarse, pues se refiere específicamente a dicha orden, que la Corona estableciera una serie de normas muy concretas para los religiosos de San Juan de Dios en 1652, las cuales fueron recogidas también por la *Recopilación* (libro 1, título 4, ley 5).

Según estas normas, que suman un total de treinta, la orden dispondría de dos tipos de casas: los conventos propiamente dichos y las residencias anejas a los hospitales.

Los conventos estarían constituidos únicamente por las casas de México, Panamá y Lima, más las de Santa Fe de Bogotá, Potosí y Santiago de Chile.

Estas seis casas se regirían como fundaciones propias de la orden. Las tres primeras serían sede del respectivo comisario o vicario general, al que estarían sujetos todos los religiosos de la respectiva circunscripción. Esos comisarios o vicarios generales harían las veces del propósito general de toda la orden, en lo referente a visitar los restantes conventos y hospitales para reformar en ellos lo que fuera necesario. En

las otras tres casas habría un prior o superior local en cada una de ellas, de categoría inferior a las de comisario o vicario general.

Estas mismas seis casas o conventos propiamente dichos se regirían por las normas internas de la orden y serían las únicas en las que se podrían recibir novicios. Éstos, una vez hecha la profesión religiosa, serían distribuidos por los hospitales.

Si los aspirantes al hábito no eran suficientes para cubrir las necesidades de personal de la orden, las autoridades civiles del lugar en el que se encontrara cada hospital informarían de ello a la Corona, de la misma manera que lo haría también el respectivo comisario o vicario general y el propósito general de toda la orden, para que se enviasen religiosos de España, como se hacía entre las restantes órdenes religiosas.

En las residencias anejas a los hospitales, no podría haber más religiosos de los necesarios para el «servicio y ministerio, cura y limpieza de los pobres que en cada uno se curaren». Este número no sería señalado por el comisario o vicario general de cada circunscripción sino por las autoridades civiles del lugar, previa comunicación a las autoridades religiosas y teniendo en cuenta la capacidad del hospital y los recursos económicos del mismo.

De entre los religiosos señalados para cada centro hospitalario, uno o dos podrían ser sacerdotes, los cuales debían contar con la previa aprobación del obispo local para ejercer su ministerio, pero no podían desempeñar el cargo de superiores ni en los conventos propiamente dichos ni en las residencias anejas a los hospitales.

Los religiosos al cargo de un hospital debían concienciarse de que el centro sanitario se les confiaba, no para que lo convirtieran en un convento propio de la orden, sino para que asistieran en él a los enfermos bajo la jurisdicción del obispo local. Esta dependencia no era obstáculo para que los religiosos eligiesen por sí mismos a los hermanos responsables del centro.

Por esta misma razón, los hospitales no podían convertirse en noviciados de la orden, cometido que solamente podían desempeñar los ya aludidos conventos de México, Panamá, Lima, Santa Fe de Bogotá, Potosí y Santigo de Chile.

Los religiosos residentes en los hospitales deberían tener en cuenta que no eran «dueños ni señores de ellos y de sus rentas y limosnas», sino simples administradores, con obligación de dar cuenta de los mismos a las autoridades siempre que éstas se lo pidieran.

Por no ser dueños de los centros que atendían, ni constituir éstos un convento, los religiosos no podrían tampoco modificar su residencia sin licencia de las autoridades, aunque sí gozarían de facultades para sustentarse a base de los ingresos del respectivo centro sanitario.

Los comisarios o vicarios generales de México, Panamá y Lima estaban facultados para trasladar a los religiosos de un hospital a otro. Estos vicarios generales fueron suprimidos en 1805.

Los betlemitas

Los betlemitas o miembros de la Congregación Betlemítica son la principal de las cuatro órdenes o congregaciones religiosas fundadas en América durante la época española, circunstancia especialísima que la hace compartir con las restantes, la peculiariedad de no responder al denominador común de que las órdenes religiosas establecidas en América fueron un transplante de las existentes en España, pero de las que se distingue, junto con su rama femenina, en que, a diferencia de las otras dos, representa una auténtica inversión de ese hecho con la fundación de una casa en Canarias.

1. *Origen*

Los betlemitas deben su origen al venerable Pedro de San José Betancur o Bethancour, nacido en Villaflor (Tenerife) en 1626 y muerto en Guatemala en 1667.

Pedro de Betancur, que tras fracasar en los estudios que cursaba para hacerse sacerdote, se había convertido en ermitaño, creo en 1661 en la capital guatemalteca una confraternidad de terciarios franciscanos dedicados a la beneficiencia. El centro lo denonimó él mismo Hospital de Belén o de Bethlem, del que deriva el nombre de los betlemitas dado a sus seguidores.

Como él mismo le decía a Felipe II en 1663 al solicitar la aprobación oficial para esa confraternidad, al actuar de esa manera lo hacía porque «la mucha necesidad que los pobres convalecientes pasan en esta ciudad de Santiago de Guatemala después que salen del hospital es mucha por no haber en ella convalecencia».

El sistema de ayuda que esa confraternidad prestaba a los convalecientes la especificaba en esa misma fecha el obispo de Guatemala, fray Payo de Ribera, al recomendarle al monarca español la solicitud del hermano Pedro de Betancur. «Este hombre –dice– ha añadido en el pobre sitio de su casa, por medio de limosnas, unos aposentos donde recoge, sirve y sustenta a los que, curados ya en los hospitales, quedan en estado de convalecientes».

Por lo que parece, Betancur no proyectaba fundar ninguna nueva orden religiosa. Lo único que se proponía era reunir a un grupo de terciarios franciscanos que atendiesen voluntaria y desinteresadamente a los enfermos dados de alta en al Hospital General de Guatemala, para lo que en su testamento redactó una serie de normas.

Entre ellas, dejando a un lado las prescripciones puramente internas de la comunidad, cabe destacar que, por la mañana, sus seguidores debían dar de comer a los enfermos «con lectura espiritual que los hermanos irán haciendo por turno». Por la tarde, «hacia las dos, juntos los hermanos y convalecientes», debían leer y explicarles un capítulo de la obra de Tomás de Kempis titulada *La imitación de Cristo*. Por la noche, el hermano de turno rociaría con agua bendita las habitaciones y la enfermería.

Sin embargo, «lo más principal» era «oír misa y llevar a ella a los enfermos imposibilitados en días destinados por la devoción, para comulgar».

El 2 de mayo de 1667, solamente seis días después de la muerte de Pedro de Betancur, llegó a Guatemala la noticia de que Felipe II había aprobado la fundación del Hospital de Belén a instancias del hermano Rodrigo de la Cruz, al que el mismo fundador había destacado con este cometido a España.

2. *Evolución*

Debido a la oposición de los propios franciscanos, en este mismo año de 1667, se vieron obligados los betlemitas a abandonar su hábito de terciarios franciscanos y a independizarse de la Orden de San Francisco, quedando sometidos en todo a la jurisdicción del obispo local.

En adelante, los betlemitas vistieron hábito talar de color pardo ceñido con un cinturón de color negro, capucha, capa, sombrero pardo de lana con dos cordones pendientes, sin medias, con sandalias, con

una lámina en forma de escudo que representaba la Natividad de Jesucristo en el lado izquierdo de la capa y con barba al estilo de los ermitaños. Esta conservación de la barba daría lugar a que en Argentina denominasen a los betlemitas padres barbones.

Estas normas sobre el modo de vestir figuran en las primeras constituciones de la confraternidad, elaboradas por el definitivo impulsor de la institución, el hermano Rodrigo de la Cruz.

En ellas también se estipula que

> el religioso betlemita debe ser en la iglesia y en el coro, devoto; en los dormitorios y claustros, silencioso; en la celda, recogido; en las enfermerías, oficiosamente piadoso; en las calles y plazas, modesto, penitente y edificativo; de cuyas preciosas propiedades depende la existencia y firmeza de estado, el aprovechamiento espiritual, el estimativo honor de las repúblicas.

Estas mismas constituciones, ratificadas en 1717, fueron las que complementaron el inicial proyecto del venerable padre de Betancur enriqueciéndolo con el objetivo de atender también a la educación de los niños, sin por ello descuidar la atención a los convalecientes.

> Continúese –dicen las constituciones– el piadoso y necesario ministerio que dejó introducido nuestro venerable padre Pedro de San José de enseñar a los niños pobres a leer, escribir y contar y la doctrina cristiana, en escuela particular que debe haber en cada hospital. Y será maestro uno de los religiosos, adviritiendo que éste sea tal que a cuya virtud pueda confiarse la buena educación y enseñanza de los pobres, y eso graciosamente, sin recibimiento de alguna paga o estipendio.

Definitivamente consolidada con este doble objetivo, la confraternidad fue convertida en «verdadera y religiosa Congregación de los Betlemitas» bajo la regla de San Agustín por el papa Clemente X en 1673, a solicitud también del hermano Rodrigo de la Cruz, llegando con este fin a Roma.

Pocos años más tarde, en 1710, el papa Clemente XI transformó la congregación en auténtica orden religiosa con votos solemnes, exenta de la jurisdicción del obispo local.

La última transformación sufrida por la nueva orden sobrevino en 1728, fecha en la que se autorizó el sacerdocio entre los religiosos.

Las condiciones señaladas para ello fueron que, el religioso en cuestión llevara un mínimo de diez años en la orden y que en cada convento no pudiera haber más de dos religiosos sacerdotes, excepto en las casas matrices, en las que podría haber tres. Si los sacerdotes excedían ese número, no podrían ejercer el sacerdocio hasta que la muerte de los que lo ejercieran redujese su número a la cifra indicada. Estos sacerdotes llevarían una vida idéntica a los demás religiosos, además de corona clerical.

Síntoma de que la orden fue decayendo, con el tiempo, de su primitivo rigor es que en 1770 fueron enviados cuatro reformadores betlemitas a Indias y Filipinas.

La orden fue suprimida por dos decretos de las Cortes de Cádiz del 27 de septiembre y 25 de octubre de 1820, debido a lo que se consideró la postura de los betlemitas como favorable a la cusa de la independencia.

A diferencia de la rama femenina, la cual recobró un nuevo impulso en 1840 y todavía sigue subsistiendo prósperamente en la actualidad, la rama de varones, que es el objeto de las presentes páginas, dejó de existir en tiempos muy recientes.

3. *Expansión*

La expansión de la Compañía Betlemítica fue bastante rápida, puesto que en 1687, a los veinte años de su aprobación, ya atendía a once hospitales y en 1717 a veintiuno. Sabemos además que en esta última fecha, contaba con un total de 253 religiosos, los cuales atendían a 1.260 enfermos.

Las casas que llegaron a fundar los betlemitas en toda la América española fueron treinta y una, distribuidas de la siguiente manera:

En Cuba, dos en La Habana, en 1712 y 1713.

En México, nueve: dos en la capital, en 1673 y en Oaxaca; y una en Puebla (1686), Ciudad Juárez, Guadalajara, Veracruz y Guanajuato.

En Guatemala, dos.

En Ecuador, tres: dos en Quito y una en Cuenca y en Ambato.

En Perú, once: dos en Lima (1672 y 1703) y en Cuzco, y una en Chachapoyas (1676), Cajamata (1677), Piura (1678), Trujillo (1680), Huanta (1680), Moquegua (1744) y Paita (1678).

En Bolivia, una en Potosí.

En Argentina, dos: Buenos Aires (1745) y Mendoza.

Cada una de estas casas suponía la atención al respectivo hospital al que se encontaba adosada, excepto en los casos de México, Quito y Cuzco, ciudades en las que una de la dos residencias de la orden existentes en ellas eran casa-noviciado o, en la denominación interna de los religiosos, casa matriz.

En 1820, estas casas estaban divididas en dos provincias: la de Nueva España, con diez hospitales, y la del Perú, con veintidós.

No poseemos datos concretos sobre cada una de estas fundaciones, pero pueden valer como muestras los siguientes:

El número de religiosos moradores en México, Guatemala y Lima solía oscilar en derredor de los 50; los de Cajamarca, Puebla, Ciudad Juárez, Guadalajara y Quito, entre 15 y 20; los de Piura, Trujillo, Huanta, Oaxaca, Potosí y La Habana, entre 10 y 15.

En 1817, el hospital de Chachapoyas disponía de ocho camas; el de Cajamarca, de 51; el de Piura, de otras ocho; el de Trujillo, de 39 para hombres y 24 para mujeres.

En el siglo XVIII, en el hospital de La Habana llegó a haber hasta 500 enfermos y en el de Lima 150.

Por lo que se refiere a las escuelas, consta que en 1817 funcionaban la de Cajamarca, que estaba muy concurrida la de Piura y que se había clausurado la de Trujillo.

4. *Labor hospitalaria y educativa*

El betlemita guatemalteco Martín de San José resumía así en 1831, ya suprimida la orden, la doble labor realizada por esta última.

> Yo me tomaría un empeño inútil alabando las ventajas de todas clases que reporta... el Instituto Betlemítico.
>
> En sus salas, mediante la dieta y la asistencia en la convalecencia, se logra el fruto de la curación de los que han salido del Hospital General; se precave la recaída que iría a exigir nuevos gastos y se salva la vida a todos aquellos que, atacados por segunda vez, mueren sin remedio.
>
> En sus escuelas se enseña a leer, que es la fuente del saber; se enseña a escribir, con que se prepara la subsistencia a tan crecido nú-

mero de cuidados como son los que necesitan de esos principios para existir. El grado de adelantamiento de las escuelas de varones es sobresaliente... Se ejercita la lectura y se aprovechan los mejores principios de moral para recomendarles a la memoria de los niños. Se enseñan la reglas más necesarias a la ciencia de los números: enteros, quebrados, denominados, reglas de tres y de compañía. Se enseña la doctrina cristiana y se perscriben las reglas de urbanidad y civismo.

Otras Órdenes asistenciales

1. *Camilos o Crucíferos*

Los camilos, denominados también agonizantes, padres de la Buena Muerte, hermanos del Bello Morir y crucíferos (por la cruz que llevaban sobre la sotana), eran los miembros de la oficialmente denominada Orden de los Ministros de los enfermos, fundada en 1586 por San Camilo de Lellis y aprobada por la Santa Sede en 1591.

Su objetivo se refleja en la fórmula de la profesión, en la que el candidato decía: «Prometo servir a los pobres enfermos mientras viva con la mayor caridad posible». Este servicio lo realizaron normalmente atendiendo corporal y espiritualmente a los desahuciados donde se encontrarán, aunque a veces también se hicieron cargo de algún hospital.

La orden se estableció en España en 1634 y fue suprimida en España y América en 1835, pero posteriormente se restauró.

Su presencia en América data de 1707 con el paso al Perú del siciliano padre Clodoveo Carani, en calidad de capellán del virrey Castell dos Ríos, pero esa iniciativa individual no parece haber significado la implantación de la orden como tal en el continente hispanoamericano.

En 1770, los camilos fundaron en la ciudad de México el convento de la Buena Muerte, confirmado por una real cédula de 1735, al que en 1740 añadieron la ermita de Santa Liberata, entregada por el virrey Marqués de Villagarcía. El paulatino aumento de nuevas casas les permitió erigir en Nueva España, en la segunda mitad del siglo XVIII, una provincia propia.

También fundaron una casa en Popayán (Colombia), que perduró desde 1766 hasta 1821.

En el virreinato del Perú, contaban en 1764 con dos casas en Lima, un hospicio o convento pequeño en Arequipa y otro en Huamanga (Ayacucho), con un total de 47 religiosos sacerdotes, quince hermanos legos y dos donados o sirvientes asimilados a los religiosos. La mayor parte de este personal lo absorbía el convento de la Buena Muerte de Lima, que albergaba a 39 religiosos de coro, catorce legos y siete donados.

2. *Canónigos Regulares de San Antonio Abad*

Los Canónigos Regulares de San Antonio Abad, denominados también antoninos y miembros de la Orden Hospitalaria de San Antonio, fueron fundados en Viena en 1560 y administraban un hospital en México, abandonado cuando el papa Pío VI suprimió la orden en España y América en 1787.

3. *Hermanos de la Caridad de San Hipólito*

La Orden de la Caridad de San Hipólito fue fundada por el español Bernardino Álvarez como prolongación de la labor asistencial iniciada por él en México en 1567, con la fundación de un hospital anejo a la iglesia de San Hipólito, concebido para atender a los convalecientes del hospital del Marqués del Valle y del de las Bubas. En él se atandía también a los pobres y a los locos y hasta el propio Bernardino Álvarez organizó un servicio de recuas para llevar a ese centro sanitario a los pobres que llegaban al puerto mexicano de Veracruz en las flotas procedentes de Sevilla.

La orden inició sus pasos con un grupo de sacerdotes y seglares que se unieron a Bernardino Álvarez en un primer momento.

En un principio, sus miembros solamente emitían votos simples, por lo que la institución no fue más que una congregación religiosa, pero el papa Clemente VIII la convirtió en orden propiamente dicha al autorizarla para emitir en la profesión votos solemnes. A los tres de obediencia, pobreza y castidad añadían sus miembros el de hospitalidad.

La difusión de la orden fue muy rápida, aunque apenas sobrepasó las fronteras mexicanas.

El propio Bernardino Álvarez fundó, además del incial de San Hipólito de México, los hospitales de Oactepec (1567), Jalapa (1569), Veracruz (1569) y San Juan de Ulúa (1569), estos dos últimos trasladados en 1606 a la Nueva Veracruz y unidos en el único hospital de San Juan de Montesclaros, más el del Desierto de Perote (1568) y el de Acapulco (1584).

Con posterioridad a la muerte del fundador en 1584, la orden erigió el hospital de Puebla (1596) y se hizo cargo, como mínimo, del hospital de Espíritu Santo de México (1602), Oaxaca (1613), Querétaro (1624) y Nuestra Señora de Loreto en Veracruz, fundado a comienzos del siglo XVII por el cirujano italiano, doctor Pedro Ronsón, exclusivamente para cirugía y sólo para operar a mujeres enfermas de bubas.

Fuera de México, la orden fundó un hospital en La Habana en 1567 y se hizo cargo del Hospital Real de Guatemala a comienzos del siglo XVII.

Según Josefina Muriel, de 1756 a 1766 la orden atendió a 1.067 mujeres enfermas, de las que llegaron a sanar 777 y fallecieron 272. Sobre el número de hombres enfermos atendidos, carecemos de toda indicación.

VII

ÓRDENES MONÁSTICAS MASCULINAS

Por órdenes monásticas masculinas se entienden las congregaciones religiosas de varones, denominados vulgarmente monjes, que vivían (y siguen viviendo) en monasterios dedicados principalmente a la vida contemplativa, es decir, a la oración, al estudio, a la celebración de la liturgia, a la administración de los sacramentos dentro de sus propias iglesias y, en ocasiones, a la labor parroquial y a la docencia, sobre todo universitaria.

Se diferencian de las órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos, agustinos, carmelitas, servitas y capuchinos) cuyos miembros suelen denominarse frailes, en que la vida de los monjes se desarrollaba normalmente dentro de los muros del respectivo monasterio y en que se sustentaban a base de sus propias posesiones, principalmente rústicas, mientras que los mendicantes compatibilizaban la vida contemplativa dentro del convento con la vida activa fuera de él y se sustentaban, al menos por norma, de las limosnas de los fieles.

De las órdenes religiosas no mendicantes (jesuitas, mercedarios, etc.) se diferencian en que éstos últimos también se dedicaban a la vida contemplativa y a la vida activa, pero coincidían con ellos en la sustentación a base de bienes propios de la institución por estar obligados a la pobreza personal o individual, pero no a la comunitaria.

Todos ellos coincidían en el denominador común de que cada orden, fuera monástica, mendicante o no mendicante, vivía en conformidad con la propia regla o conjunto de normas elaboradas por su respectivo fundador, lo cual le imprimía a cada cual un específico espíritu o modo de ser. Entre los monjes perdominó la regla de San Benito, pero cada orden la complementó con sus propias normas o constituciones.

Desde 1492 hasta 1824, es decir, desde el descubrimiento de América hasta su independencia de España, existieron en la península las siguientes órdenes monásticas de varones: 1) los benedictinos, fundados en el siglo IX y subdivididos en los sectores de Congregación Claustral Tarraconense o Cesaraugustana y Congregación de la Observancia de Valladolid o de San Benito de España e Inglaterra, ambas subsistentes desde la Edad Media hasta la exclaustración de 1836; 2) los cistercienses, llamados también Monjes de San Bernardo, fundados en 1098, presentes en España desde 1140 y subdivididos desde 1616 en Congregación de Castilla y Congregación de Aragón; 3) los trapenses, fundados en 1140; 4) los cartujos o Monjes de San Bruno, fundados en 1140 y presentes en España desde 1163; 5) los jerónimos, fundados en España en 1350; 6) los basilios u Observancia de San Basilio.

A ellos hay que añadir los premonstratenses o Canónigos Regulares de San Agustín, fundados en 1120, los cuales eran también monjes pero se dedicaban además a la cura de almas.

Monasterios de monjes en América

Por las razones que se expondrán más adelante, en la América española no llegaron a establecerse de manera permanente más que dos monasterios de monjes; el de los benedictinos de Lima, fundado en 1601, y el de los benedictinos de México, fundado en 1602, ambos dependientes del monasterio catalán de Montserrat.

La primera iniciativa de fundar monasterios de varones en América partió del amigo de Cristobal Colón, fray Gaspar Goricio de Novara, monje de la cartuja sevillana de las Cuevas desde 1490, muerto en 1515, quien en 1507 acompañó a Bartolomé Colón a Roma, donde solicitó del papa la fundación de una cartuja en Indias. Luego obtuvo para ello la licencia del general de la Orden de San Bruno, pero el proyecto no pudo llevarlo a efecto, ignoramos por qué razones.

La segunda iniciativa conocida data de 1559, fecha en la que el también cartujo fray Juan Bautista Torrón, monje del monasterio valenciano de Montecristo, viajó con dos compañeros a México, donde se le ofreció un amenísimo paraje para que estableciera en él una cartuja.

Los tres monjes, vueltos a España, consiguieron en 1563 que el Capítulo General autorizase la fundación, como primer germen de la Orden de San Bruno en Indias. También la aprobó el Consejo de Indias, pero Felipe II se opuso a la fundación por dos razones. La primera, porque esos territorios, recientemente anexionados a la Corona de Castilla, necesitaban más labor misionera de las órdenes mendicantes que de la contemplativa de los cartujos. La segunda porque si autorizaba el esbablecimiento de los cartujos en América, la santidad de vida de los mismos y las ingentes necesidades de los indios le obligarían a permitir también el transplante al Nuevo Mundo de las restantes órdenes monásticas de varones.

Estas razones del Rey Prudente parecen militar más bien a favor del establecimiento de los monjes en América pues no solamente constituyen un inapreciable elogio de los mismos, sino también el reconocimiento de su ineludible necesidad para el bien espiritual de los indígenas. Ambos factores debieran haber inducido a Felipe II no ya solamente a permitir su establecimiento en América, sino incluso a fomentarlo, en lugar de prohibirlo, como hizo con las órdenes mendicantes.

Ahora bien, como el texto en el que figuran no pertenece a la real cédula promulgada en este sentido sino a un documento interno de la orden de los cartujos, cabe la posibilidad de que la verdadera razón de Felipe II para desechar la iniciativa de fray Juan Bautista Torrón y del Capítulo General de los cartujos no estribara realmente en esos dos argumentos, sino en su criterio adverso a la multiplicación de las órdenes religiosas en el Nuevo Mundo para evitar que la diversidad de hábitos originara una confusión en los indígenas que los indujera a tomar los diversos atuendos por diversas religiones, posibilidad a la que se suele aludir en los documentos oficiales promulgados a este respecto.

De todas las maneras, lo que está claro es que para estas fechas de mediados del siglo XVI no había aún ningún monasterio de monjes en la América española.

La tercera iniciativa pertenece a 1574 y surgió también en Nueva España. El procurador del monasterio extremeño de Guadalupe (Cáceres), Diego de Santa María, destacado en México para recolectar limosnas, le proponía en esa fecha a Felipe II el traslado de la ermita mexicana de Guadalupe a otro lugar más adecuado para fundar junto a ella

un monasterio de jerónimos con esa misma advocación. La propuesta volvió a reiterarla en 1575, como medio para que no se desviasen a otros destinos las limosnas que le correspondían al monasterio extremeño pero al que en realidad no llegaban. A esta razón, añade la ulterior de que eran muchos los caballeros de la capital mexicana que deseaban la fundación en ella de un monasterio jerónimo, para lo cual estaban dispuestos a colaborar económicamente con generosidad, como lo habían hecho con la casa establecida por la Compañía de Jesús en 1571.

Felipe II, al igual que lo había hecho poco antes con los cartujos, respondió a la propuesta de fray Diego de Santa María ordenándole el 13 de marzo de 1576 al virrey de Nueva España que bajo ningún pretexto permitiera la fundación de monasterios.

Esta reiterada oposición del Rey Prudente al establecimiento del monacato español allende el mar parece haberla compartido también su hijo y sucesor Felipe III, aunque también es cierto que con él los monjes se las ingeniaron para fundar los dos únicos monasterios de varones que llegaron a existir en el Nuevo Mundo, ya aludidos anteriormente.

El primero en orden cronológico fue el de Nuestra Señora de Montserrat de Lima, fundado en 1601 por el benedictino fray Sancho Ponce que, facultado por Felipe II en 1598 para recolectar limosnas con destino a su monasterio de Cataluña, viajó con ese fin al virreinato del Perú junto con otro compañero. La fundación la llevó a cabo con el asentimiento del virrey, Marqués de Cañete, pero con reservas por parte del arzobispo de la ciudad, Santo Toribio de Mogrovejo, y a pesar de la oposición de Felipe III. Este último terminó transigiendo con ella, una vez consultado el virrey siguiente, Marqués de Montesclaros, por tratarse ya de un hecho consumado. Sin embargo, privó a los monjes de la facultad de recibir novicios y de la de siguir ampliando la casa, capaz solamente para una docena de monjes. Con ello colocó al monasterio en la total imposibilidad de subsistir a base de vocaciones criollas y de ampliarse, con lo que al mismo tiempo le planteaba el dilema de morir por inanición o de proseguir viviendo únicamente a base de los pocos monjes que le fuera suministrando la casa madre de Montserrat.

Su prior dependió siempre del monasterio catalán, que era el que lo nombraba. Sus miembros, en un promedio de entre diez y doce,

procedían también de la casa madre de Cataluña por la imposición regia acabada de aludir. En cambio, sí acogió a donados o sirvientes peruanos que sustituyesen en los oficios manuales a los monjes no sacerdotes, a los que incluso se les destinaba a la colectación de limosnas entre los fieles del virreinato. Las costumbres practicadas en él, es decir, el sistema de vida monacal, eran también un transplante de las de la casa madre catalana.

A su influencia se debió que el virrey Amat proclamara en 1764 a la Virgen de Montserrat patrona de las milicias de Lima.

El monasterio subsistió hasta 1822.

El segundo monasterio que llegó a existir en la América española fue el también de Montserrat fundado en México en 1602 por dos antiguos compañeros de Hernán Cortés, los conquistadores Diego Jiménez y Hernando Moreno. La fundación se efectuó asimismo a pesar de la oposición de cietos sectores de la ciudad, entre ellos del arzobispo, Juan Pérez de la Serna. Si el proyecto prosperó fue porque se puso de su parte el nuncio de la Santa Sede en Madrid, a cuyas gestiones se debio que el papa Clemente VIII aprobara la fundación en 1604.

Habitado, como el anterior de Lima, por un reducido número de monjes que solía oscilar en la media docena, tampoco gozaba de autonomía respecto del de Cataluña, que era el que lo proveía de personal por carecer de noviciado para los aspirantes criollos. Obtuvo renombre en la capital novohispana por su escolanía infantil y por sus obras de beneficencia.

También en Lima se intentó fundar otro monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe en 1611, pero el proyecto cristalizó en 1613 no en un monasterio jerónimo como el inicialmente concebido, sino en un convento franciscano, tras un agrio y prolongado pleito entre la Orden de San Jerónimo y la de San Francisco.

Abocó asimismo en fracaso, el proyecto concebido en 1760 por el acaudalado Francisco Sobral de establecer en la capital del Perú una cartuja, desechado por el abad el monasterio de Miraflores ante el temor de no poderlo atender convenientemente debido a la lejanía.

Respecto de los benedictinos de la congregación de Valladolid, su general, fray Isidro Arias, consignaba en 1767 la afirmación de que no tenía ningún monasterio en América.

A finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, se preocuparon por América los trapenses franceses de Valsainte. En 1794 envió a ella su

abad, don Agustín de Lestrange, un primer grupo de monjes, los cuales teminaron estableciéndose en Inglaterra. Luego, en 1810 y 1811, ese mismo abad acordó pasar con toda su comunidad a la América española, pero en 1814 ya estaba de nuevo de regreso en Francia. En ambas ocasiones, el proyecto de fundar un monasterio en América obedeció al deseo de huir de Francia por las dificultades que atravesaba la Trapa debido a la prersecución napoleónica más que al propósito de extender su acción al Nuevo Mundo.

Finalmente, tampoco prosperó el intento de fray Bernardo (Marcos) de Sotomayor de establecer en Tagua Tagua, al sur de Chile, otro monasterio trapense dependiente del zaragozano de Santa Susana de Maella. El proyecto lo concibió en 1803 y lo gestionó, activa pero infructuosamente, en 1815 y 1823.

Características de los monjes en América

Porque la postura oficial de la Corona española desempeñará un papel decisivo en la escasa implantación de los monjes en América, conviene comenzar recordando que las órdenes monásticas masculinas necesitaron siempre, lo mismo que todas las demás, la previa y expresa licencia de los reyes de Castilla para fundar casas en el Nuevo Mundo.

Recogiendo el sentido de sendas reales cédulas de 1593, 1594, 1619 y 1653, aunque omitiendo otras de 1535, 1559 y 1572, la *Recopilación de leyes de los Reinos de Indias* de 1681 (libro 1, título 3, ley 1) ordenaba que

> en las ciudades y poblaciones de nuestras Indias se edifiquen monasterios de religiosos siendo necesario para la conversión y enseñanza de los naturales y predicación del santo Evangelio, con calidad de que antes de fabricar iglesia, convento ni hospicio de religiosos se nos dé cuenta y pida licencia expresamente,

so pena de tener que derrumbar las casas que se edificaran sin este requisito.

Esta necesidad, que no cuenta con ninguna excepción, se derivaba del ejercicio por los reyes de Castilla del derecho de Patronato o Vicariato regio. Por ello nos encontraremos con el necesario cumplimien-

to de este requisito siempre que se trate del desplazamiento de algún religioso al Nuevo Mundo o de la fundación en él de algún monasterio o convento.

Cabe observar, sin embargo, que el inciso de que los monaterios debían ser «necesarios para la conversión y enseñanza de los naturales y predicación del Santo Evangelio» representa de por sí, y más adelante veremos que de hecho lo representó, una dificultad inicial para la implantación de los monjes en América. También lo representó para el transplante de otras órdenes de varones y para la de todas las de mujeres, pero en cambio benefició a los franciscanos, a los dominicos, a los agustinos y a los jesuitas.

Lo mismo que todas las instituciones religiosas restantes, los monjes, una vez establecidos en ultramar, siguieron manteniendo intacto el objetivo personal e institucional propio de su estado de tales. Es decir, siguieron comprometidos, en cuanto personas y en cuanto miembros de una institución religiosa, a procurar la perfección propia mediante el cumplimiento de las normas a las que estaban obligados y a trabajar por la salvación de los demás, en conformidad también con las directrices impartidas a este respecto.

A partir de aquí, comienzan las diferencias o características que les son propias.

La primera y más fundamental de todas ellas es la desproporción existente entre su implantación en España y su reducidísima expansión en América.

Todas las demás órdenes o congregaciones religiosas masculinas guardan cierta relación en este punto, salvo los carmelitas descalzos, los trinitarios y los oratorianos. Su grado de instalación en América es proporcional a la media de su mayor o menor prosperidad en España. Por ejemplo, las grandes órdenes misioneras, como los franciscanos, los dominicos, los agustinos, los mercedarios, los jesuitas y los capuchinos, adquirieron en ultramar una difusión muy similar a la lograda en la península si se tiene en cuenta las circunstancias. Por su parte, las congregaciones religiosas no lograron en el Nuevo Mundo una prosperidad de la que tampoco gozaban en España.

En los monjes, por el contrario, tomados en su conjunto, se dio la circunstancia de que la relativa prosperidad peninsular no se vio correspondida por una difusión proporcional en América, ya que su implantación en el Nuevo Mundo fue mínima en el caso de los benedic-

tinos de Montserrat y nula en el de todas las demás órdenes monásticas. Ya hemos visto que esa implantación se redujo al establecimiento de un monasterio benedictino en Lima y de otro en México, a los siete intentos frustados, de fundar otros y, como veremos más adelante, al establecimiento de tres procuras jerónimas o centros de recaudación de fondos (México, Lima y Cuzco) con sólo un par de monjes en ellas.

A esta característica, se añade la ulterior de que no todas las órdenes monásticas masculinas existentes en España se establecieron y ni siquiera intentaron establecerse en América. Las establecidas se redujeron a los benedictinos de Montserrat. Los que intentaron establecerse fueron únicamente los jerónimos de Guadalupe, los cartujos y los trapenses. Por lo mismo, vivieron de espaldas a América los cistercienses, los premonstratenses y los basilios, con la circunstancia de que ni siquiera se preocuparon por instalar en ella monasterios tan prósperos y tan influyentes como los de El Escorial, Poblet o Nuestra Señora del Prado de Valladolid.

Esta escasísima presencia de las instituciones monacales en América contrasta con el número relativamente elevado de monjes españoles que rigieron sedes episcopales americanas. Su número fue muy inferior al de obispos dominicos y franciscanos y similar al de agustinos y mercedarios, pero muy superior al de monasterios y al de monjes.

Aparte de esta desproporción, es llamativo el hecho de que esos obispos de procedencia monástica no se preocuparan por el transplante a su respectiva diócesis americana de su propia orden monacal.

También reviste características propias la vida de los pocos monjes que llegaron a establecerse en América.

Las grandes órdenes misioneras dividieron su actividad exterior entre su labor con los fieles y su acción evangelizadora entre los infieles. Las congregaciones religiosas, por su parte, se limitaron a transplantar a América su forma de vida en España. Los monjes, en cambio, desarrollaron una actividad atípica. Se mantuvieron dentro de las actividades normales en ellos, en el caso de los monasterios de Lima y México que llegaron a fundar. Pero abandonaron esa normalidad (con perfecta licitud, pues estuvieron autorizados para ello) en los pocos casos en los que se dedicaron, o intentaron dedicarse, a la evangelización de los indios y en los muchos en que monjes particulares fueron nom-

brados recolectores en América de limosnas destinadas a los monasterios que a éste ni los enviaron a ultramar.

Este extraño cometido dio lugar a una nueva faceta exclusiva del reducidísimo monacato americano, consistente en la existencia en él de cuatro tipos de monjes: los de vida normal en los dos únicos monasterios establecidos, los evangelizadores, los residentes (generalmente en número de dos) en las procuras o centros de recolectación de limosnas y los que cogían estas últimas de forma ambulante.

Algunos monjes desempeñaron también misiones ajenas a la orden, pero este hecho no es característico del monacato americano porque también se dio entre los monjes españoles y fue bastante corriente en las demás órdenes o congregaciones religiosas tanto españolas como americanas.

La doble circunstancia de que los dos únicos monasterios fundados en América dependieran de su casa matriz española, y de que los recolectores de limosnas trabajaran para su respectivo monasterio español, evidencia una dependencia de la orden en España que no es frecuente en América, donde las órdenes religiosas acostumbraron (salvo algunas excepciones) a llevar una vida autónoma, sin otra dependencia exterior que la del gobierno central de la respectiva institución.

La penuria monacal hispanoamericana

La reducidísima presencia de los monjes en América es una cuestión que se ha tratado de explicar de diversos modos y cuya discusión aún sigue en pie actualmente.

El hecho es sorprendente si se tiene en cuenta que no obedeció a la penuria de personal entre los monasterios españoles y que la norma general fue que las instituciones de la península, y más concretamente, las órdenes religiosas españolas, terminaran por implantarse en América más pronto o más tarde, con la ulterior característica de que muchas de ellas llegaron a competir en prosperidad con las propias provincias españolas de las que nacieron.

También contrasta con el ejemplo opuesto del Brasil, donde los benedictinos, llegados en 1581, erigieron en 1597 una provincia propia integrada por once monasterios y tranformada en congregación en 1827. Estos benedictinos, de origen portugués, hacían en la profesión

un cuarto voto por el que se comprometían a «cruzar el mar», insólito ya no sólo entre los monjes sino incluso entre las grandes órdenes misioneras americanas, ninguna de las cuales lo emitía.

El jesuita Constantino Bayle, primero en abordar el tema de la escasa presencia en América de las órdenes religiosas de varones no misioneras, basa en 1946 la ausencia de monjes en las posesiones españolas de ultramar en que las órdenes monásticas de varones, por su espíritu contemplativo y de quietud espiritual, así como por su tendencia a la posesión de grandes y prósperas abadías, no podían sintonizar con la naciente y tan conflictiva sociedad americana. Ya estabilizada esa sociedad, la Corona no se mostró favorable a su presencia en el Nuevo Mundo porque recelaba de que esas órdenes quisieran transplantar a ultramar en mayor medida de lo deseable, sus grandes centros abaciales.

Antonio Ybot León atribuye en 1954 esa penuria a que los monjes españoles no se sintieron atraídos hacia América por carecer de tradición misionera.

El benedictino Gabriel Guarda fundamenta en 1973 ese mismo hecho en el veto oficial de la Corona española, cuya polítita en este punto califica de «antimonaquismo».

Antonio Linage Conde, tras rechazar las explicaciones de Bayle y de Guarda, atribuye en 1977 la ausencia en América de la vida monástica institucionalizada principalmente a la «relativa debilidad de nuestro monacato y su tradición en la misma metrópoli hija de nuestra singularidad medieval, a su vez determinada por nuestro pasado parcialmente islámico durante los días de oro de la Europa benedictina». Una segunda causa la hace estribar en el modo de ser estático de todas las órdenes monásticas, el cual las hacía muy poco proclives al dinamismo anejo a la empresa eclesiástica americana.

El mismo Linage Conde matiza en 1983 su opinión anterior al afirmar que en el momento de las conquistas americanas las órdenes monásticas españolas, vivían un tanto de las rentas y «carecían del empuje fundacional y por eso cedieron el paso a los más nuevos frailes». En este pensamiento vuelve a insistir más adelante al reiterar que los monjes españoles carecían del «necesario empuje expansivo para aventurarse por los caminos del océano y transplantarse a la otra orilla».

La observación de Bayle de que el espíritu y el sistema de vida de las órdenes monásticas no se compaginaba con las circunstancias am-

bientales derivadas de la anexión armada de los nuevos territorios y de los inevitables problemas que se planteaban a una sociedad naciente, es válida para explicar el hecho de que los monjes españoles no se sintieran atraídos en un principio, como de hecho no se sintieron, hacia el Nuevo Mundo.

En cambio, la atribución de la penuria monacal posterior al recelo de la Corona española equivale a incurrir en el «antimonaquismo» oficial propugnado por Guarda, al que nos referiremos inmediatamente.

La carencia de tradición misionera a la que alude Ybot León es innegable, como también lo es que la tradición constituye un factor muy influyente en las órdenes religiosas. A pesar de ello, hay que advertir que semejante carencia no fue obstáculo para que se asociaran a la actividad evangelizadora americana órdenes hasta ese momento no misioneras, como los mercedarios, los agustinos y, ya en el siglo XVII, los capuchinos; no para que se implantaran en América órdenes religiosas masculinas que en ese momento discutían sobre su espíritu u objetivo misional, como los carmelitas descalzos; o que nunca se habían considerado ni llegaron a considerarse después como instituciones religiosas de carácter evangelizador, como los oratorianos. Esa carencia de tradición misionera tampoco obstaculizó el transplante a América de las órdenes o congregaciones religiosas femeninas, las cuales nunca se propusieron evangelizar a los indios.

Esta explicación prescinde además, de la posibilidad de superar con el tiempo esa carencia misionera inicial, como lo hicieron los agustinos y los capuchinos, quienes con el correr de los años inciaron una labor evangelizadora que no figuraba en su tradición.

Finalmente olvida que, sobre todo desde finales del siglo XVI, en la América española no todo fue labor misional pues junto con la Iglesia evangelizadora convivió una Iglesia definitivamente constituida y próspera en la que podían haberse establecido los monjes como en España, es decir, sin tener que dedicarse a evangelizar a los indígenas, como en realidad lo hicieron los pocos que llegaron a establecerse en el seno de este segundo sector de la Iglesia, al margen de la actividad misional.

La explicación de Ybot León solamente tiene valor, pero aun así no definitivo, para el momento del descubrimiento del Nuevo Mundo o para la etapa inmediatamente posterior al mismo.

El veto oficial aducido como explicación por Guarda ya hemos visto que efectivamente se dio, y respecto precisamente de los monjes, en 1563, 1576 y 1601. Pero no es menos cierto que en la última de estas tres fechas, Felipe III terminó cediendo ante los hechos consumados de haberse fundado el monasterio de Montserrat de Lima, mientras que por esos mismos años toleró que se fundara el monasterio de la misma denominación de México. Por añadidura, Carlos V le había pedido a los jerónimos en 1532 que se convirtieran en orden misionera, a lo que ellos estuvieron dispuestos siempre que la Corona les edificase casas y les asegurase las rentas, a lo que hay que adicionar que el mismo Emperador había autorizado en 1535, 1539 y 1558 el paso de algunos monjes a ultramar.

En realidad, este veto oficial respecto de los monjes también se practicó respecto de los trinitarios en 1560, a propósito de los hermanos de San Juan de Dios en 1584, y con relación a los carmelitas calzados en 1584, 1586, 1588 y 1601, de la misma manera que se había recurrido a él en 1537 respecto de las monjas. Aún más, estaba contenido implícitamente en todas aquellas disposiciones oficiales, como las impartidas en 1588, 1601, 1620 y 1642, que prohibían el paso a América de los religiosos que no dispusieran ya de fundaciones en dicho continente, que es la razón aducida por la Corona en el caso de los trinitarios y a la que se intentó recurrir tan tarde como en 1662 en contra del paso de los capuchinos, aunque en este caso infructuosamente. El veto estaba contenido también implicitamente en el criterio, ya aludido anteriormente, de que la fundación de nuevas casas religiosas estuviera en función de su necesidad para la evangelización de los indios.

No se trató de una política propiamente antimonacal, sino simplemente contraria al establecimiento en América de órdenes religiosas masculinas no misioneras, criterio que en la práctica se hizo consistir en no valerse en el Nuevo Mundo de otras órdenes de varones que de la que con su ejemplaridad o con su labor evangelizadora beneficiasen a los indígenas, cometido este último ajeno a los monjes.

Por las informaciones recibidas contra algunos de ellos, los mercedarios sufrieron en 1543 la amenaza de tener que reducir a solamente cinco los conventos que tenían fundados en América, mientras que los carmelitas calzados, no tan estrictos en su sistema de vida como los descalzos, sufrieron las prohibiciones a las que acabamos de aludir.

En sentido contrario, el mismo Felipe II, al que pertenecen casi todas las prohibiciones consignadas anteriormente, abandonó su criterio restrictivo al permitir el establecimiento de los jesuitas en la Florida en 1564 y en toda América en 1568, de la misma manera que en 1582 fomentó personalmente el establecimiento en México de los carmelitas descalzos. Por su parte, Felipe II comenzó a contar con los agustinos recoletos para la tarea evangelizadora a comienzos del siglo XVII y en 1646 permitió la incorporación a la misma, de los capuchinos.

La norma general consistió en que, de hecho y a pesar de este criterio restrictivo, especialmente palpable en Felipe II, en América terminaron estableciéndose todas las órdenes religiosas que alimentaron verdaderos y perseverantes deseos de hacerlo como institución, no como simple iniciativa de algún religioso particular, que fue lo más corriente en el caso de los monjes.

Esta circunstancia le otorga un gran contenido de probabilidad a la explicación dada por Linage Conde, quien en último término, atribuye a la falta de entusiasmo de los monjes por América, su llamativa ausencia de la misma.

Esto quiere decir que si los monjes hubieran alimentado verdadero interés por transplantarse al Nuevo Mundo como institución monacal, de la misma manera que terminaron haciéndolo las monjas, lo más seguro es que hubieran terminado venciendo las iniciales y previsibles trabas oficiales, tanto más cuanto que el veto propiamente dicho, realmente eficaz y dirigido concretamente a los monjes, solamente se dio durante el reinado de Felipe II, es decir, de 1556 a 1598.

Esta falta de entusiasmo de los monjes por América la revelan numerosos hechos.

Los jerónimos propusieron en 1552 a Carlos V las ya aludidas condiciones para establecerse en el Nuevo Mundo, y renunciaron a secundar los deseos del Emperador de convertirse en orden misionera. A lo largo de 1493 a 1824, solamente se realizaron diez intentos de fundaciones de monasterios, con la doble circunstancia de que no todos ellos procedieron de los monjes mismos y de que, el fracaso de ocho de esos intentos no tuvo por causa la oposición de la Corona española. Ya hemos visto también que la cartuja burgalesa de Miraflores desechó en 1760, la propuesta de establecer una filial en Lima porque la lejanía le impediría atenderla debidamente. Ni siquiera los relativamen-

te numerosos obispos-monjes que rigieron sedes americanas, se preocuparon por el transplante de su orden al respectivo territorio.

El mismo padre José de Sigüenza, historiador de la Orden de San Jerónimo, lamenta la falta de entusiasmo por el Nuevo Mundo de su propia orden con las siguientes palabras:

> Sólo deseo se considere cuán poca ansia tuvo esta orden ni sus religiosos en dejar raíces en aquellas partes, donde con tanta facilidad se pudieran, teniendo el poder en la mano, edificar conventos y dilatar su nombre y memoria... abriéndoseles tan ancha puerta para extenderse a oriente y poniente, ha sido tan modesta y tan poco codiciosa que no ha querido pasar los mojones de España, lo que no sé si se hallará tan fácilmente en otra parte.

Esta falta de interés de los monjes por instalarse en América obedeció según Linage Conde, a la debilidad y a la falta de tradición misionera del monacato español, así como a la carencia de espíritu de expansión.

Por tratarse de la máxima autoridad actual en el tema del monacato español, esta explicación hay que aceptarla como válida, aunque con las reservas ya indicadas sobre el punto de la carencia de tradición evangelizadora.

Sin embargo, a estas razones de índole monacal interna hay que añadir otros cuatro factores de carácter externo que operaron simultáneamente con ellas, si ya no es que contribuyeron a generarlas.

La América del siglo XVI, que viene a coincidir con la implantación de la Iglesia y con la evangelización de los indios en la América nuclear o de las altas culturas, no pudo atraer a las órdenes monásticas masculinas por la dificultad de compatibilizar la vida monacal con la labor evangelizadora, la cual les suponía alterar radicalmente tanto su vida de índole eminentemente contemplativa, como su sistema de subsistencia económica. A esta misma razón, es a lo que hay que atribuir su total ausencia de la América marginal durante los siglos XVII y XVIII: la evangelización de los indios no entraba dentro del ideal ni de las posibilidades monásticas.

Ello es lo que explica que los jerónimos se resistieran a transformarse en orden misionera a pesar de las reiteradas peticiones de Carlos V de 1531. Ésta fue también la razón fundamental de que Feli-

pe II se opusiera al establecimiento en América de los trinitarios, de los carmelitas calzados y de los varios monjes que lo intentaron porque, en su concepto, en aquel momento no convenía contar más que con las órdenes misioneras, razón última también por la que permitió el transplante al Nuevo Mundo de los jesuitas en 1564 y 1568 y de los carmelitas descalzos en 1585.

El hecho de que estas mismas órdenes monásticas masculinas tampoco sintieran apetencia por establecerse en la Iglesia americana, perfectamente constituida y próspera, de los siglos XVII a XIX, ya no obedeció a la causa indicada, porque esa Iglesia no era evangelizadora, sino a otros tres factores fundamentales.

El primero tal vez consistiera en el temor a no poder practicar su tradicional vida monástica en un ambiente eclesial atormentado por las diferencias entre el clero regular y el clero secular, a propósito de la administración de las doctrinas o parroquias de indios, por las luchas intestinas dentro de las propias órdenes religiosas entre los peninsulares y los criollos por el desempeño de los cargos de gobierno (alternativa) y por la fama de relajación que tuvo en España, la Iglesia americana.

El segundo factor tal vez consistiera en la poca atracción que los criollos sintieron hacia la vida monástica, como tampoco la experimentaron hacia la labor evangelizadora.

Esta ausencia de vocaciones criollas se hubiera podido compensar con la llegada a América de religiosos españoles, como sucedió en el caso de los misioneros, pero esta posible solución encontró el doble obstáculo de la primera de las dos causas acabadas de aludir, más la ulterior de la financiación del viaje. Por una parte, los monjes difícilmente podían afrontarlos toda vez que ellos mismos recurrían a América como fuente de recursos económicos para su subsistencia en España. Por otra, no podían aspirar a que se lo sufragara la Corona porque ésta solamente corría con esos gastos cuando se trataba de misioneros, y los monjes no aspiraban a serlo.

Posiblemente influyera también en ellos el temor a que, una vez en América, la Corona intentara obligarlos a una labor de evangelización entre los indios a la que no se sentían llamados. Sin embargo, la sospecha carece de probabilidad. Es cierto que los monarcas españoles presionaron en ocasiones a las grandes órdenes misioneras a que no descuidaran la evangelización de los nativos, pero al mismo tiempo se abstuvieron de ejercer presión ninguna en este sentido en el caso de

las restantes órdenes, entre cuyos objetivos fundacionales no figuraba el de la evangelización de los indígenas.

Monjes en la vida de Cristóbal Colón

Es del dominio común, que los franciscanos de La Rábida (Huelva) influyeron decisivamente en el descubrimiento de América. Fue su intervención la que le posibilitó a Cristóbal Colón la realización de su proyecto descubridor en 1492.

Los franciscanos no fueron los únicos que intervinieron el la vida del almirante. También lo hicieron los jerónimos en tres ocasiones y sentidos diferentes.

1. *El jerónimo fray Hernando de Talavera y el descubriemiento de América*

Cuando el franciscano padre Antonio Marchena encaminó a Cristóbal Colón en 1485 de La Rábida a la Corte, lo primero que hizo el almirante al llegar a Alcalá de Henares el 20 de enero de 1486 para entrevistarse con los Reyes Católicos fue entregar a fray Hernando de Talavera la carta de recomendación que llevaba del padre Marchena. Talavera era un monje jerónimo, antiguo profesor de la Universidad de Salamanca, prior del monasterio vallisoletano de Santa María del Prado, embajador extraordinario ante la corte portuguesa en 1479, obispo de Ávila, posteriomente arzobispo de Granada y, en ese momento de 1486, confesor de la Reina Católica.

Talavera comenzó favoreciendo a Colón posibilitándole su estancia en la Corte castellana para gestionar su proyecto descubridor, mediante diversas entregas de fondos oficiales en 1487.

Además, desde comienzos de 1486 hasta la primavera de 1487, presidió la junta o comisión de técnicos, juristas y marineros encargados de estudiar la viabilidad del proyecto colombino. La junta concluyó sus sesiones desechando el proyecto por imposible. Sin embargo, la Reina Católica no se atuvo a ese dictamen, sino que prefirió aplazar su decisión para más tarde, influida seguramente por fray Hernando de Talavera, por el franciscano Antonio de Marchena y por el dominico Diego de Deza, quienes al parecer estaban al tanto de un secreto que

Colón solamente reveló a los que le merecían especialísima confianza: el comocimiento, por manifestación del denominado protonauta desconocido, de la existencia de tierras al oeste del océano Atlántico.

Talavera volvió a intervenir en favor de Colón en 1492, cuando, junto con el dominico Diego de Deza y el camarero real Juan Cabrero, convenció a Fernando el Católico para que apadrinase el proyecto colombino.

Finalmente, en ese mismo año de 1492 extrajo de los fondos de la bula de Cruzada de la diócesis de Badajoz, la cantidad de 1.140.000 maravidises para que la Reina Católica devolviese a Luis de Santángel el préstamo que éste le había adelantado para colaborar en los gastos del viaje de descubrimiento del Nuevo Mundo.

Con razón le decía al propio Talavera en 1493, el humanista cortesano Pedro Mártir de Anglería o de Anghiera que, «según mi opinión, este asunto del descubrimiento de América no se abordó sin vuestro consejo».

2. *Colón y el monasterio jerónimo de Guadalupe*

Además de fray Hernando Talavera, los jerónimos se relacionaron también con Cristóbal Colón debido a las visitas de este último al monasterio de Guadalupe, hoy atendido por los franciscanos pero que hasta 1836 perteneció a los monjes jerónimos.

Según todos los especialistas, Cristóbal Colón se alojó en la hospedería de ese monasterio el 21 de abril de 1486, cuando acompañaba a la corte castellana en su viaje de Salamanca a Córdoba; los días 5 y 6 de abril de 1489, con ocasión de viajar de nuevo a Córdoba para entrevistarse otra vez con los Reyes Católicos; tal vez a finales de junio o comienzos de julio de 1492, durante el prolongado período de descanso que los monarcas españoles se tomaron en dicho monasterio a raíz de la conquista de Granada; y a finales de agosto de 1493, estancia a la que volveremos a aludir en seguida.

Ignoramos si estos monjes jerónimos guadalupenses hablaron o no con Cristóbal Colón sobre su proyecto de descubrimiento antes de que éste se produjese. Lo cierto es que las relaciones del almirante con el monasterio extremeño fueron auténticamente cordiales gracias a estas visitas.

El 14 de febrero de 1493, al regreso de su primer viaje de descubrimiento y en medio de una espantosa tempestad, Colón —según relata Bartolomé de las Casas— «ordenó que se echase un romero que fuese a Santa María de Guadalupe y llevase un cirio de cinco litros de cera y que hiciesen votos todos, que al que cayese la suerte, cumpliese la romería».

La suerte recayó en el almirante, quien parece haber cumplido su promesa en el mes de agosto de dicho año.

Fue en este mismo mes cuando en el monasterio se bautizaron dos criados suyos, al parecer, indios, como reza la partida de bautismo en texto modernizado:

> Viernes, veintinueve de este dicho més, se bautizaron Cristóbal y Pedro, criados del señor almirante don Cristóbal Colón. Fueron sus padrinos: de Cristóbal, Antonio de Torres y Andrés Blázquez. De Pedro fueron padrinos el señor coronel y señor comendador Varela y bautizólos Lorenzo Fernández, capellán».

Fue probablemente también durante esta visita cuando Colón se comprometió a ponerle el nombre de Guadalupe a uno de los nuevos territorios que descubriese. El compromiso lo cumplió al bautizar con ese nombre a la isla Turuqueira, una de las pequeñas Antillas, descubierta el 4 de noviembre de 1493 en su segundo viaje al Nuevo Mundo, lo que hizo, según su hijo y biógrafo Hernando Colón «por devoción y a ruego de los monjes de aquella advocación».

De la devoción del almirante a la imagen titular del monasterio jerónimo de Guadalupe, habla también un náufrago que acudió de romería al santuario, según el cual en la boca de Colón «no hay otra invocación sino Santa María de Guadalupe».

3. *Colón, favorable al establecimiento de los monjes en América*

En 1502 le pedía Cristóbal Colón al papa que «por su Breve mande a todos los superiores de cualquier orden, de San Benito, de Cartuja, de San Jerónimo, de menores y de mendicantes» que destinaran a seis religiosos para que lo acompañaran a él en su cuarto viaje al Nuevo Mundo, solcitud que cayó en el vacío.

4. *El cartujo Gaspar Gorricio, confidente de Colón*

Cristóbal Colón que desde 1485 hasta 1492 mantuvo especialísimas relaciones con los franciscanos de La Rábida y que gozó además de la protección del jerónimo Hernando de Talavera y de la amistad el dominico Diego de Deza, en los últimos años de su vida depositó su confianza en el padre Gaspar Gorricio, monje del monasterio cartujo de Nuestra Señora de las Cuevas de Sevilla.

Colón recurrió a él en sus momentos difíciles, abundantes durante la etapa de su vida, mantuvo con él correspondencia epistolar, en 1503 le confió *los papeles* o documentos que deseaba conservar y a su muerte en 1506 lo nombró albacea testamentario suyo.

Gorricio ayudó a Colón a elaborar su *Libro de las Profecías*, se hizo cargo de su cuerpo cuando fue trasladado al monasterio de las Cuevas para su inhumación, le guardó en una arqueta los documentos de los que se hizo cargo en 1503 y que en 1609 fueron entregados a don Nuño Colón de Portugal, pagó sus deudas y siguió manteniendo estrechas relaciones con su familia, especialmente con Bartolomé Colón, hermano del descubridor.

Monjes, en misión oficial

Además del ya aludido monje jerónimo fray Hernando de Talavera, a quien en 1486, 1487 y 1492 le hemos visto desempeñar misiones oficiales respecto de Cristóbal Colón, durante los años 1516 a 1518 ejercieron también un cometido oficial los denominados reformadores jerónimos, enviados a las Antillas por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, franciscano, arzobispo de Toledo y en ese momento regente de Castilla.

Se trata de los monjes jerónimos fray Luis de Figueroa, prior del monasterio de La Mejorada (Olmedo-Valladolid), fray Bernardino de Manzanedo o de Coria, prior del monasterio de Santa Marta (Zamora), y fray Alonso de Santo Domingo, prior del monsaterio de San Juan de Ortega (Burgos), que sustituyó al prior del monasterio de Buenavista (Sevilla), iniciamente elegido como miembro de la comisión reformadora. A su designación para la misión oficial, efectuada el 27 de julio de 1516, se había llegado como fruto de una intensa actividad del en-

tonces clérigo fray Bartolomé de las Casas, posteriormente dominico y finalmente obispo en Chiapa.

De estos tres monjes jerónimos, se quiso valer Cisneros para reformar unas Indias a las que consideraba «corrompidas por intereses» o en las que en su opinión «todo estaba perdido».

Más en concreto, de lo que principalmente se trataba, era de averiguar, para luego actuar en consecuencia, si convenía mantener en las Antillas el sistema de encomiendas, consistente en que los indios trabajaran para los colonos españoles a cambio de manutención y de un módico salario, o era preferible implantar un sistema de colonización, en cuya virtud tanto los indios, como los colonos españoles, se procuraran la subsistencia con independencia unos de otros.

Llegados a Santo Domingo, capital de la actual República Dominicana, el 20 de diciembre de 1516, estos reformadores jerónimos, una vez practicadas las oportunas diligencias, llegaron a la conclusión de que lo más conveniente era mantener el sistema de encomiendas, pero dulcificándolo de manera que el trabajo de los indígenas se hiciera más llevadero que el efectuado hasta entonces.

Con ello, la situación siguió siendo fundamentalmente la misma, con la circunstancia de que estos reformadores tampoco supieron acertar en los detalles.

La muerte de Cisneros el 8 de noviembre de 1517 y la llegada de Carlos V a España, el 17 de septiembre de 1517, hicieron que estos reformadores jerónimos terminaran siendo relevados de su misión el 9 de diciembre de 1518.

Este intento de reforma representa una iniciativa que, de haber tenido éxito, y sobre todo, de haber suprimido las encomiendas, hubiera supuesto una verdadera revolución social, económica y laboral en las Antillas, hasta el punto de que le hubiera dado un vuelco a la colonización española de América, pues en este caso hubiera tenido que seguir en adelante, otros derroteros totalmente distintos.

La visión que se suele tener de este intento de reforma de la situación antillana es la peyorativa suministrada por Bartolomé de Las Casas, quien colaboró en la designación de los refomadores y en la elaboración de uno de los dos programas de actuación que se les entregaron a éstos, pero que terminó enemistándose gravemente con los monjes porque los jerónimos no quisieron plegarse a sus dictámenes.

Es cierto que estos monjes no fueran quizá los más capacitados para la dificilísima misión que se les encomendó y que, teóricamente al menos, lo preferible hubiera sido la supresión de las encomiendas porque hubiera sido la solución más humanitaria. Pero tampoco hay duda de que la situación antillana de ese momento era complejísima y de que la supresión de las encomiendas hubiera privado de su medio de subsistencia a los colonos españoles, lo que muy posiblemente hubiera originado una rebelión, como sucedió en 1543 en el Perú y estuvo a punto de suceder en México al intentarse de nuevo la suspensión del sistema.

Digamos que los reformadores jerónimos no fueron unos genios ni consiguieron reformar la situación, pero tampoco fueron los monjes malvados y totalmente ineptos que nos dibuja Las Casas, víctima del resentimiento.

Quisieron, pero no consiguieron, acertar en una situación en la que difícilmente hubiera acertado nadie y menos en solo el año escaso durante el cual disfrutaron, con Cisneros, del respaldo oficial, porque Carlos V ya no se lo prestó.

Monjes en la evangelización

Son muy pocos los datos que se poseen acerca de la labor evangelizadora de los monjes en América.

Ya aludimos anteriormente a la petición que Cristóbal Colón le hizo en 1502 al papa a fin de que le acompañaran, en su cuarto viaje al Nuevo Mundo, seis benedictinos, cartujos, jerónimos, franciscanos o religiosos de otras órdenes mendicantes, pero que el viaje lo tuvo que emprender en abril de ese mismo año sin más eclesiásticos que los clérigos Juan Domínguez, Juan de Caicedo y Juan de Castuera.

También se poseen ocho reales cédulas en las que Carlos V pidió en 1532 al Capítulo General de los jerónimos, a su prior general y al prior del monasterio vallisoletano de Santa María del Prado que enviasen diez monjes de su orden para evangelizar en América.

Incluso, el general de los benedictinos vallisoletanos, Isidro Arias, le decía al rey Carlos III en 1767 que sus monjes «fueron los primeros que pasaron a sellar en ellas (en las Américas) con su sangre, la doctrina de la fe católica».

A pesar de ello, sólo hay constancia de que se dirigieran con ese fin al Nuevo Mundo el ermitaño de San Jerónimo, Ramón Pané, en 1493, cuatro jerónimos en 1535, otros seis jerónimos en 1539 y dos cartujos en 1558.

1. *Fray Ramón Pané*

Él mismo se autodenomina «yo, fray Ramón, pobre ermitaño de la Orden de San Jerónimo», sin que en realidad sepamos a ciencia cierta si era monje jerónimo que anteriormente había sido ermitaño o era un ermitaño que había optado por vivir en soledad conforme a la regla de San Jerónimo.

Pasó al Nuevo Mundo en 1493, en el segundo viaje de Colón y en compañía de otros varios religiosos de diferentes órdenes.

Lo único que sabemos sobre su actividad evangelizadora es lo que él mismo nos relata. Contra lo que dice de él Bartolomé de Las Casas, interpretando erróneamente sus palabras, consiguió convertir al cristianismo a la familia del noble indígena Guanaoboconel, cacique o jefe de una tribu del norte de la actual República Dominicana, a uno de cuyos hijos bautizó el 21 de septiembre de 1496 con el nombre de Miguel, en el honor de la festividad del día. Se trata del primer indio cristianizado del que se tiene noticia, el cual moriría poco después, junto con su hermano Antón, a manos del cacique Guarionex, al que Ramón Pané no consiguió convertir.

A la familia de Guanaoboconel, la convirtió al cristianismo Ramón Pané con cierta facilidad por encontrarse bien dispuesta, de manera que le bastó con enseñarle el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo y la existencia de un Dios creador. En cambio, para la conversión de otros nativos, experimentó mayores dificultades. A este respecto, aduce el ejemplo de la tribu de Guarionex, a la que tuvo que impatir una instrucción más profunda y a la que finalmente no logró convertir después de dos años de convivencia con ella.

Estas noticias autobiográficas de Pané entrañan una importancia singular porque son las únicas que poseemos acerca de los comienzos de la evangelización americana y más concretamente acerca de la metodología misional practicada por el ermitaño y desfigurada por Las Casas. Hasta 1500, no vuelven a aparecer datos sobre ese mismo punto

de la metodología misional empleada en el Nuevo Mundo ni sobre la administración del bautismo a los indígenas que con el tiempo se iban convirtiendo.

A fray Ramón Pané le corrresponde además el mérito de haber sido también el primero en transmitirnos escuetos, pero preciosos datos sobre las concepciones y costumbres religiosas de los indios tainos de las actuales Repúblicas de Haití y Dominicana, es decir, de los habitantes de la entonces denominada isla Española. Estos datos los consigna en su *Relación acerca de las antigüedades de los indios, las cuales con diligencia, como hombre que sabe el idioma de éstos, recogió por mandato del almirante,* elaborada en 1496.

La *Relación,* insertada por Bartolomé de Las Casas en su *Apologética historia sumaria,* representa el punto de arranque de toda una corriente histórica que de América nos ha legado; una riquísima colección de descripciones sobre la antropología cultural de los indios prehispánicos. La de fray Ramón Pané no es la más amplia ni la más detallada, pero tiene el destacado mérito de haber sido la primera del Nuevo Mundo y la única sobre los indios tainos de la Española.

Esta *Relación,* por sus datos autobiográficos y antropológicos, convierte a fray Ramón Pané, no en el mayor, pero sí en el primer evangelizador del Nuevo Mundo de cuantos nos son actualmente conocidos.

2. *Monjes jerónimos en el Río de la Plata (1535)*

Los cuatro monjes jerónimos que viajaron al Nuevo Mundo en 1535 fueron fray Luis Herrezuelo, fray Isidro de Castro, fray Antonio Bautista de Medina y un tal fray Cristóbal, cuyo apellido desconocemos. Todos procedían del monasterio sevillano de Santiponce y zarparon de Sanlúcar de Barrameda rumbo al Río de la Plata el 25 de agosto de ese mismo año en compañía de don Pedro de Mendoza.

Con éste colaboraron en la fundación de Buenos Aires en 1536, donde tres de ellos permanecieron atendiendo el culto de las cuatro primeras iglesias erigidas, con techo de paja, en la nueva ciudad. Luego, destruidas éstas por el fuego, colaboraron en la edificación de una quinta, construida a base de los restos de una nave. Despoblada Buenos Aires, en 1541 se trasladaron a Asunción del Paraguay.

En Asunción se encontraba, desde su fundación el 15 de agosto de 1537, fray Luis Herrezuelo, quien en 1543 aparece formando parte del concejo municipal convocado por Alvar Núñez Cabeza de Vaca, y en 1544 colaborando a la destitución de este último y a su sustitución en el cargo de gobernador por Domingo de Irala.

Fray Juan Bautista de Medina aparece ya de regreso en Sevilla en 1546.

En cambio, fray Isidro de Castro todavía continuaba en Asunción en 1556, fecha en la que el primer obispo de la ciudad, el franciscano Pedro Fernández de la Torre, le solicitó «un sitio con casa e iglesia de San Gerónimo que él tenía», al que fue trasladada la iglesia catedral.

De la labor evangelizadora entre los indígenas de estos cuatro monjes jerónimos, no existen datos. Lo más probable es que, a pesar de que viajaran a América en calidad de misioneros, su actividad religiosa se limitara a la cura pastoral entre los nuevos colonos de Buenos Aires y de Asunción.

3. *Seis jerónimos a Nicaragua (1539)*

El papa Clemente VII autorizó en 1532 el paso de 120 religiosos a Indias, diez de ellos jerónimos. Carlos V solicitó en ese mismo año del Capítulo General de la orden y del prior del monasterio vallisoletano de Nuestra Señora del Prado, el envío de jerónimos a ultramar. En 1533, el Consejo de Indias pensó en la conveniencia de enviar a América «algunos frailes jerónimos» para que vigilaran el tratamiento que se les hacía a los indios, procurando su libertad y la población de la tierra, y se dedicaran también a la evangelización.

Posiblemente obedezca a estas iniciativas, el hecho de que en 1539 viajaran seis jerónimos a Nicaragua, cuya actividad nos es totalmente desconocida.

4. *Dos cartujos en Paraguay (1558)*

Solamente se sabe de ellos que pertenecían a la cartuja valenciana de Valdecristo y que acompañaron al Paraguay al capitán Jaime Rasquín en 1558.

Dinero americano para los monasterios españoles

Una de la facetas más sorprendentes del monacato español en América fue la transformación del Nuevo Mundo, no tanto en un campo de expansión de las diferentes órdenes monásticas, cuanto en un lugar para la obtención de recursos económicos con destino al monasterio que optara o lograra hacerse con esta fuente de ingresos.

El sistema no fue exclusivo de los monjes, puesto que los franciscanos también se dedicaron en América a recoger limosnas con destino a Tierra Santa, y los mercedarios con destino a la obra de la redención de cautivos. La diferencia estriba en que esa colectación de donativos por parte de los franciscanos y de los mercedarios constituía una actividad tradicional en ambas órdenes, la que compatibilizaban y aun supeditaban, a las restantes de índole puramente espiritual, mientras que en el caso de los monjes se practicó con carácter de exclusividad.

El tema ofrece tres vertientes fundamentales.

Una de ellas es común a todos los sectores eclesiásticos españoles, los cuales se beneficiaron de las mandas testamentarias, joyas y dinero, remitidas normalmente a la iglesia de su lugar de origen o al santuario de su especial devoción por los indianos enriquecidos, por los altos funcionarios o por los obispos que desde América deseaban hacerse presentes o mostrar su recuerdo o gratitud al respectivo lugar natal o al santuario visitado en su niñez. En el caso de los obispos, es lógico que cada cual se acordara de su propia orden, como nos consta que lo hacían, para nuestro caso, los que anteriormente habían sido monjes.

Una segunda faceta es la consistente en la obtención, por parte de la Corona, de ciertos privilegios con fines económicos, concesión que representaba uno de los modos a que recurrieron los reyes para beneficiar al monasterio que, por una razón u otra, desearan favorecer.

En este sentido, y sólo por vía del ejemplo, Felipe II concedió en 1570 al monasterio de El Escorial el monopolio de la distribución en América del Nuevo Rezado (misal, breviario, oficio parvo, cantoral) elaborado por el papa Pío V en 1568. El otorgamiento de este monopolio, renovado en 1577 y 1580 porque hubo quien lo trasgredió, lo basó el Rey Prudente en la razón de que «convenía que hubiese mucho recaudo y cuidado, cuenta y razón y orden, para que no hubiese fraude» en la distribuición de esos libros.

Para la explotación de este monopolio, los jerónimos escurialenses establecieron en México, Lima y Cuzco sendas sucursales consistentes, no en un monasterio propiamente dicho, sino en una simple residencia o procura habitada por un par de monjes con el oficio de representantes oficiales del monasterio.

En este mismo sentido, también Felipe II concedió en 1575 al monasterio Jerónimo de Buenavista (Sevilla), el monopolio de la difusión en América de la bula de la Cruzada.

El ya aludido monasterio de El Escorial gozó asimismo del disfrute de encomiendas de indios en el Perú, cuya administración corría a cargo de los monjes que el monasterio destacaba con ese fin al virreinato.

Un tercer aspecto de esta misma práctica, fue el de índole devocional o piadosa, y consistió en valerse de las limosnas procedentes de la devoción de los hispano-criollos a una advocación religiosa determinada, para con ellas atender las necesidades del monasterio-santuario español sede de la imagen, especialmente para sufragar los gastos ocasionados por los peregrinos y por los pobres atendidos por el monasterio.

Como es de suponer, los más beneficiados por estos ingresos fueron los monasterios que albergaban las imágenes cuya devoción estuvo más extendida en América, entre las cuales figuraba en primer lugar la de Nuestra Señora de Guadalupe, a la que seguía la de Montserrat. La extraordinaria devoción a la primera se refleja, por ejemplo, en los noventa y seis topónimos que, según Mariano Cuesta, están esparcidos por toda la América española.

Respecto del monasterio de Guadalupe, Antonio Linage Conde recoge el doble y sintomático hecho de que, la Cofradía de las Animas del Purgatorio de la catedral de México se comprometía, por estatutos, a favorecer a dicho santuario con una manda anual forzosa, y dicha manda terminó siendo obligatoria en el siglo XVIII en las cofradías del virreinato.

El recurso más frecuente para la obtención de limosnas americanas para el monasterio, consistió en el envío a ultramar de procuradores o colectadores de limosnas.

Ya vimos anteriormente cómo algunos proyectos de fundaciones de monasterios nacieron de la iniciativa de estos procuradores, como el de Guadalupe de México de 1574, el de Montserrat de Lima de 1601 y el de Guadalupe de Lima de 1611.

Entre estos procuradores destaca el jerónimo guadalupense fray Diego de Ocaña, quien desde 1599 recorrió, junto con su compañero

fray Martín Posadas, todos los países andinos, desde Panamá hasta Chile, recolectando donativos para el santuario extremeño, periplo del que nos ha transmitido una interesante descripción.

Este asunto de las limosnas americanas no dejó de plantear problemas de concurrencia entre los procuradores de los monasterios peninsulares que defendían los intereses de su propia casa, y las personas o instituciones (obispos incluidos) que pretendían beneficiarse de esos donativos de los fieles en provecho propio o de una causa local. A éstos y otros problemas similares, debe referirse la *Recopilación de leyes de los Reinos de Indias* de 1681 (libro 1, título 21, ley 5) al ordenar, renovando sendos preceptos de 1551, 1596 y 1622, que las autoridades americanas

> dejen y consientan cobrar a las personas que tuvieran poder especial del monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe todas las donaciones, mandas o limosnas que hubieren hecho o hicieren cualesquier personas al dicho monasterio por testamentos, donaciones o en otra forma, siempre que no hubiesen actuado por coacción.

La misma ley añade que donde no hubiera alguien especialmente facultado para esto, se nombrara a un *vecino de la mayor confianza*, el cual podría pedir limosnas y debería llevar un libro de contabilidad de las mismas, las cuales se remitirían a la península en todas las flotas con destino a la Casa de Contratación de Sevilla para que ésta las hiciera llegar al monasterio.

De manera similar, pero ahora refiriéndose al monasterio de Montserrat, la *Recopilación* (libro 1, título 21, ley 8) recoge y renueva en 1681 un precepto de 1601 en el que se ordenaba a los obispos que no impidieran la colectación de limosnas para dicho monasterio ni la fundación de capillas con esa advocación, siempre que se tratara de donantes o fundadores españoles, no indígenas, condición esta última con la que seguramente se quería salvaguardar la libertad de los nativos.

Monjes en el episcopado hispanoamericano

En contraste con las escasísimas fundaciones monacales en América, el número de obispos procedentes de órdenes monásticas que rigieron sedes americanas fue muy numeroso.

El benedictino Gabriel Guarda enumera 36, de ellos cinco basilios, 15 benedictinos, uno cartujo, cinco cistercienses y diez jerónimos.

Paulino Castañeda y Juan Marchena, máximos especialistas en el tema del episcopado hispanoamericano, han puesto de manifiesto la inexistencia de correlación entre el número de obispos titulares de sedes americanas y la implantación de cada orden religiosa en el continente. La Corona no se guió en este asunto por el criterio de la mayor o menor difusión de una orden en tierras americanas sino por el de la confianza y estima que le merecía cada posible candidato.

Así, los jesuitas y capuchinos carecieron prácticamente de obispos a pesar de su fuerte implantación, sobre todo en el caso de los primeros, mientras que los dominicos fueron más numerosos (121 entre 1500 y 1850) que los franciscanos (116 durante ese mismo período), no obstante la muy superior cuantía de estos últimos respecto de los primeros.

VIII

ÓRDENES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS FEMENINAS

Las dificultades anejas a una Iglesia en proceso de formación, el papel secundario entonces atribuido a la mujer y la falta de iniciativa en este sentido por parte de las órdenes religiosas femeninas, retrasaron la llegada de las primeras religiosas a América hasta 1540, es decir, nada menos que hasta cuarenta y ocho años después de su descubrimiento.

Antecedentes de la implantación de las religiosas en América

El primero que parece haber sentido la necesidad de la implantación de las órdenes religiosas femeninas en el Nuevo Mundo, fue el franciscano Juan de Zumárraga, obispo de México.

Consciente de la imperiosidad de que las niñas indígenas ya cristianas pudieran disponer de internados para educarse al igual que lo que ya sucedía con los niños, y de esta manera facilitar el matrimonio cristiano entre unos y otros, Zumárraga consiguió que en 1530 llegaran a México seis piadosas mujeres, entonces denominadas beatas, con ese fin.

Ni éstas, ni las ocho que llegaron en 1534, como tampoco las tres que lo hicieron en 1535 fueron de plena satisfacción para Zumárraga. Por ello, primero en 1532 y luego en 1536, el obispo franciscano insistió ante las religiosas profesas, de las que esperaba un mayor sentido de la responsabilidad y una total entrega a su cometido.

La respuesta del presidente del Consejo de Indias a estas peticiones, dada en 1537, fue terminante: «Me ha parecido que por ahora no

debe de haber en las Indias monasterios de monjas y aún hoy he mandado que no se haga ninguno».

Zumárraga volvió a insistir en sus proyectos en 1536 y en varias ocasiones en 1537, en una de ellas juntamente con los obispos de Oaxaca y Guatemala.

Fueron, seguramente esta constancia del obispo franciscano y sobre todo, los argumentos que esgrimía, los factores que influyeron para que la Corona cambiase de parecer y permitiese el establecimiento de las religiosas en el Nuevo Mundo.

La primera fundación de esta índole fue el convento de la Inmaculada Concepción de México, de religiosas concepcionistas, fundado por el propio Zumárraga en 1540.

Órdenes religiosas femeninas en América

En América, lo mismo que en España, y tanto antiguamente como ahora, las religiosas constituyeron un mundo variopinto difícil de clasificar.

Las establecidas en América fueron las siguientes, dispuestas por el orden cronológico de su primera fundación en suelo americano, denominándolas con el apelativo vulgar e indicando en la última columna el número total de fundaciones que llegaron a realizar en el continente:

Año	Orden religiosa	Lugar	Número
1540	Concepcionistas	México	21
1551	Clarisas	Santo Domingo	34
1571	Cistercienses	Osorno	2
1576	Dominicas	Oaxaca	13
1579	Jerónimas	Guatemala	6
1598	Agustinas	México	12
1604	Carmelitas descalzas	Puebla	21
1666	Capuchinas	México	11
1668	Betlemitas	Guatemala	1
1744	Santa Brígida	México	1
1754	Compañía de María	México	6
1769	Ursulinas	Nueva Orleans	1
1784	Terciarias carmelitas descalzas	Córdoba (Argentina)	1

El cuadro evidencia que, en el transplante de estas trece órdenes religiosas femeninas a América, pueden observarse tres épocas: la comprendida entre 1540 y 1604, que es la de mayor impulso fundacional y durante la cual resulta lógico que las concepcionistas y las clarisas acudieran al Nuevo Mundo apenas se les abriesen sus puertas, alentadas por el ejemplo de los franciscanos, mientras que sorprende el retraso con que lo hicieron las dominicas y las agustinas, en cuyo transplante parecen haber influido menos sus respectivas órdenes de varones.

La segunda etapa está representada por los dos únicos establecimientos en América de las capuchinas y de las betlemitas en 1666 y 1668, respectivamente, establecimiento que también guarda relación con el de los capuchinos y la fundación o nacimiento de los betlemitas. En la tercera época, correspondiente al siglo XVIII, sorprende la aparición de una orden como la de Santa Brígida o de San Salvador, fundada nada menos que el en siglo XVI.

Son tres también los grupos en que se puede clasificar la expansión de estas trece órdenes femeninas, tan diferentes entre unas y otras: el de las que llegaron a establecer entre 20 y 34 conventos (concepcionistas, clarisas y carmelitas descalzas), el de las que establecieron el número medio comprendido entre diez y doce (dominicas y capuchinas) y el de las que solamente contaron con una cifra de fundaciones comprendida entre una y seis (cistercienses, jerónimas, agustinas, betlemitas, Orden de Santa Brígida, Compañía de María, ursulinas y terciarias carmelitas descalzas).

Desde este último aspecto del número de fundaciones, llama la atención el número relativamente muy elevado de las carmelitas descalzas respecto de la orden de varones y el proporcionalmente muy reducido de las agustinas, dominicas y betlemitas respecto de sus homónimos, los agustinos, los dominicos y los betlemitas.

También resulta extraño que en América no llegara a haber religiosas mercedarias y que, en cambio, sí se instalaran en ella las cistercienses y las jerónimas, siguiendo una tendencia contraria al monacato español, así como las de la Orden de Santa Brígida, que no encuentra correspondencia masculina.

Examinando estas fundaciones desde el punto de vista de su ubicación, el cuadro resultante llama la atención por su extraordinaria irregularidad. En efecto, los 138 conventos de religiosas que llegaron a

fundarse en la América española, estuvieron distribuidos geográficamente del siguiente modo:

Lugar	Número
Antillas	
Santo Domingo	3
La Habana	3
Puerto Rico	1
Luisiana	
Nueva Orleans	1
México	
México	24
Puebla	13
Guadalajara	6
Oaxaca	5
Querétaro	3
Morelia	2
Salvatierra	2
Lagos (Jalisco)	1
Irapuato	1
Aguascalientes	1
Atlixco	1
Pátzcuaro	1
San Miguel el Grande	1
Ciudad Real de Chiapa	1
Guatemala	
Guatemala	8
Panamá	
Panamá	1
Venezuela	
Caracas	1
Mérida	1

Lugar	Número
Colombia	
Bogotá	4
Cartagena	2
Tunja	2
Pamplona	1
Popayán	1
Ecuador	
Quito	4
Riobamba	1
Perú	
Lima	10
Cuzco	4
Huamanga (Ayacucho)	3
Trujillo	1
Arequipa	1
Bolivia	
Chuquisaca (Sucre)	3
Cochabamba	1
Potosí	2
Chile	
Santiago	4
Osorno	1
La Imperial	1
Paraguay	
Villarma	1
Argentina	
Buenos Aires	3
Córdoba	3
Mendoza	1
Corrientes	1

Lo primero que resalta en la ubicación de los conventos de religiosas es la marcadísima tendencia de todas las órdenes, sin excepción, a establecerse en las ciudades y villas habitadas por la población blanca, es decir, por peninsulares y criollos. En efecto, de esos 138 monasterios,

solamente dos estuvieron ubicados en poblaciones de mayoría indígena, como fueron los de Atlixco y Pátzcuaro. Esta preferencia por las ciudades o villas de población blanca estuvo determinada por el hecho de que eran las que ofrecían más posibilidades de subsistencia, sin olvidar por ello que los fundadores de los conventos, casi exclusivamente peninsulares y criollos, preferían establecerlos en los lugares donde ellos vivían. Se da incluso la circunstancia de que, hasta los tres conventos de clarisas destinados específicamente para indias hijas de caciques, se fundarán en ciudades de población blanca, como fueron los del Corpus Christi de México, el de Nuestra Señora de Casamoloapan de Morelia y el de Nuestra Señora de los Ángeles de Oaxaca o Antequera.

Merece observarse también la evidente preferencia de las religiosas por Nueva España, esto es, por la actual nación de México, en la que estuvieron ubicados nada menos que sesenta y tres conventos, es decir, el 45,62 por ciento de los existentes. Esta elevadísima cifra contrasta vivamente con la reducida del Perú, donde cabía esperar que el número fuera mucho más elevado. Esta desproporción subsiste si se comparan entre sí las capitales de ambos virreinatos, de las que México contó con veinticinco conventos y Lima solamente con diez.

Desde este mismo punto de vista de las ciudades, sorprende el hecho de que Puebla llegara a albergar nada menos que dos monasterios, mientras que otras ciudades entonces prósperas, como Morelia, Cartagena de Indias, Cuzco, Arequipa, Potosí y Chuquisaca solamente albergaran dos o tres, cifra muy similar a la de otras poblaciones mucho menos importantes, como Salvatierra.

El elevado número de religiosas que solía albergar cada convento arroja cifras como la de entre 200 y 300 monjas existentes en Guatemala a mediados del siglo XVIII y de 600 en la ciudad de México en 1774.

Merece observarse finalmente que en Guatemala sólo hubo monasterios en la capital y que no hubo ninguno en las actuales naciones hispanoamericanas de El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Panamá, Paraguay y Uruguay.

Características de las religiosas americanas

Lo primero que llama la atención al centrarla en el mundo de las religiosas americanas, es la poca atención que le presta la legisla-

ción oficial. Existen numerosas disposiciones de la Corona española acerca de ese mundo, bajo la forma de órdenes concretas referentes a monasterios determinados, pero escasean las normas de carácter general.

Si se examinan, por ejemplo, las colecciones de normas oficiales, puede observarse que el *Cedulario indiano* de Diego de Encinas, impreso en 1596, apenas le presta dedicación alguna.

Por su parte, la *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias* de 1681, síntesis de lo legislado hasta entonces y norma para lo sucesivo, sitúa a las religiosas en un plano muy secundario. Lo referente a ellas se incluye bajo el epígrafe general del título tercero, libro primero: *De los monasterios de religiosos y religiosas, hospicios y recogimientos de huérfanos.* El epígrafe es engañoso, pues en adelante no se vuelve a ocupar de las religiosas más que para consignar la necesidad de la licencia regia para la fundación de conventos de religiosos y religiosas, la conveniencia de que en los monasterios femeninos no ingresaran más doncellas de las que se pudieran sustentar y estuvieran señaladas en el número fundacional, y los inconvenientes de que los altos funcionarios reales y sus esposas entraran en los conventos de monjas o visitaran a éstas en horas intempestivas.

La segunda característica de las religiosas americanas es que, exceptuadas las betlemitas y las terciarias carmelitas descalzas de Santa Teresa de Jesús, las primeras de las cuales nacieron en Guatemala y las segundas en Córdoba (Argentina), todas las demás órdenes y congregaciones femeninas establecidas en el Nuevo Mundo fueron al comienzo, un transplante de las previamente existentes en España.

Posteriormente se surtieron de personal continental, hasta el punto de que, a diferencia de los religiosos, apenas se dan expediciones de religiosas que, procedentes de España, se dirigieran a América a engrosar conventos ya fundados.

Esta observación no reza con las ursulinas de Luisiana, todas las cuales fueron francesas o canadienses debido al origen francés del territorio.

Casi todas representan también el sector femenino de la correlativa orden religiosa de varones. Se salen de esta norma la Orden del Salvador o de Santa Brígida, la Compañía de María, el Instituto de terciarias carmelitas descalzas de Santa Teresa de Jesús y, en Luisiana, las ursulinas francesas.

Las capuchinas, por su parte, representan también un caso especial desde este punto de vista. Constituyen la rama femenina de los capuchinos pero no tuvieron que ver nada con ellos, ni en su implantación, ni en su expansión, ni en su ulterior desarrollo, pues los tres aspectos los llevaron a la práctica en regiones totalmente distintas.

Se da, además, la circunstancia de que las Órdenes de San Jerónimo y del Císter estuvieron representadas en América por la rama femenina pero no por la masculina.

Además de su tardío establecimiento en América, tanto si se las considera en conjunto como por órdenes concretas, las religiosas americanas comparten todas la doble nota común de que su sistema de vida no les permitió dedicarse a la evangelización propiamente dicha, es decir, a la conversión de los indios al cristianismo, y la de que no pudieron establecerse sino en lugares habitados por hispano-criollos o, en algunas ocasiones, por indígenas ya cristianos.

La fundación de monasterios o conventos no suele obedecer, salvo pocas excepciones, a la orden en cuestión sino a iniciativa de la respectiva orden de varones, de los obispos locales o de personas piadosas del lugar, algunas veces incluso indígenas. Hasta se dan casos en los que el fundador se asocia de tal manera al monasterio fundado por él que, además de entregarle sus bienes, se convierte en admistrador de los mismos y en procurador del bienestar económico de las religiosas. En el caso de mujeres, es también frecuente que la fundadora, una vez difunto su esposo, ingrese como religiosa en el monastrio del que había sido cofundadora.

Durante el siglo XVI y primera parte del XVII, la mayor parte de los monasterios se fundan para albergar, exclusivamente o no, a las denominadas «hijas y nietas de conquistadores», lo que con el tiempo se utiliza como argumento de primer orden para conseguir que la Corona los ayudase económicamente.

Tanto en este caso, como en aquellos otros en los que la fundación obedece al deseo general de establecer un centro religioso femenino, éste se suele enfocar más bien como un lugar de refugio para doncellas pobres a las que conviene poner a salvo económica y moralmente.

A este respecto son ilustrativos los tres textos siguientes.

Las clarisas del Cuzco le decían a Felipe II en 1573 que su monasterio lo había fundado la ciudad con el objetivo principal de «re-

coger a las doncellas huérfanas o pobres hijas de los que en esta tierra habían muerto en las guerras y servicio de Vuestra Alteza».

El arzobispo de Lima afirmaba, por su parte, en 1611:

> En esta ciudad hay cinco monasterios de monjas, que es el refugio y amparo que en ella tienen las hijas y nietas de conquistadores que son llamadas por Dios para este recogimiento y otras muchas que no pueden tomar estado por su pobreza y necesidad. Ésta crece cada día más en este reino y con ella el número de mujeres que no tienen donde recogerse, con deseo de toda esta república de que se acrecienten uno o dos monasterios más.

Tan tarde como en 1756, el historiador franciscano Juan de Torquemada definía con toda normalidad a los monasterios femeninos como refugios de «doncellas que, o por desgracia o por su genio, no llegaban a los desposorios».

Se partía de una mentalidad, que ya tendió a desaparecer a finales del siglo XVIII, según la cual una mujer honesta no podía tener más perspectivas que el matrimonio o vida religiosa, ya que la simple soltería estaba mal vista. Como el matrimonio requería una dote, las que no pudieran aportarla tenían que volver la vista a un monasterio.

Salvo muy pocas excepciones, como las capuchinas o cuando se estipula la existencia de plazas gratuitas, para el ingreso en un monasterio, se exige siempre la entrega de una dote, cuya cuantía variaba según el convento.

Como segundo requisito para el ingreso, las aspirantes necesitaban poseer una cultura al menos elemental pues así lo exigían sus rezos (el breviario se rezaba en latín), sus lecturas y la administración de los bienes monasteriales.

No fue corriente, sino más bien excepcional, el caso de la convivencia en un mismo monasterio de religiosas de diversa etnia. Desde este punto de vista, no se hizo distinción entre religiosas españolas y criollas pero sí entre hispano-criollas, indias y negras. El número de religiosas de esta última etnia es prácticamente inexistente. Las indias, por su parte, no acostumbraron a ingresar en monasterios hispano-criollos y ni siquiera en conventos edificados expresamente para ellas. La excepción en este punto la constituyen los monasterios de clarisas del Corpus Christi de México, Nuestra Señora de Cosamaloapan de Mo-

relia y Nuestra Señora de los Ángeles de Oaxaca o Antequera, cuyas moradoras fueron exclusivamente indias nobles. Esta escasez de monasterios para indígenas inclinó a estas últimas a optar más bien por los beaterios y los recogimientos que por los conventos.

Desde el punto de vista jurídico, cada monasterio constituyó una entidad autónoma dentro de la propia orden, exceptuado el caso de la Compañía de María.

Todos los monasterios, fueran de la orden que fuesen, dependieron siempre de una autoridad superior y ajena a la propia orden pues, a diferencia de las órdenes de varones, nunca dispusieron de una superiora general para toda la institución. La autoridad suprema de la que dependieron los monasterios estuvo constituida, en unos casos, por los superiores provinciales y locales de la orden religiosa de varones a la que de alguna manera estuviesen afiliados, mientras que en otros, sobre todo desde el Concilio de Trento (1545-1563), esa autoridad estuvo representada por el obispo local para todos y cada uno de los conventos enclavados dentro de los límites de la respectiva diócesis, sin distinción de órdenes o congregaciones. La única excepción en este punto la constituyen las betlemitas, que siempre dependieron del superior general de la orden de varones de ese mismo nombre.

Consideradas desde el ángulo de su categoría jurídica, casi todas las instituciones femeninas americanas fueron órdenes religiosas, pues emitían en la profesión votos perpetuos y solemnes. A la categoría de congregación, con votos temporales y simples, no pertenecieron más que las betlemitas y las terciarias carmelitas descalzas de Santa Teresa.

A diferencia de las órdenes religiosas de varones, en las que solamente se solían emitir los votos de obediencia, pobreza y castidad, en las de mujeres se añadía a esos tres el de clausura, en la Compañía de María, además, el de obediencia especial a la Santa Sede y entre las betlemitas el de hospitalidad.

En las instituciones con carácter de orden religiosa, siempre se dio la distinción entre religiosas de coro y religiosas legas o coadjutoras, diferencia que no se fundaba (como entre los religiosos) en el hecho de ser sacerdote o no, sino en la preparación o capacidad para desempeñar determinadas funciones, como el rezo del oficio divino en latín o la enseñanza.

Las ocupaciones de las religiosas legas o coadjutoras consistían siempre, y en todas partes, en el desempeño de las labores domésticas

de los monasterios. Las de las religiosas de coro variaron en conformidad con los objetivos de la propia orden e incluso con los compromisos contraídos por algunos monasterios.

En el caso de la órdenes religiosas, la ocupación fundamental consistió siempre en la vida contemplativa, es decir, en el rezo del oficio divino y en la práctica de la oración mental y de otros numerosos actos religiosos. Esta vida eminentemente contemplativa, no excluía la realización de determinadas actividades dentro del propio monasterio como medio de subsistencia y de ocupación del tiempo libre.

En algunas órdenes religiosas de vida contemplativa y, por supuesto, en las congregaciones de vida contemplativa y activa simultáneamente, las religiosas, además de a la contemplación, se dedicaron también a la atención de los hospitales, como las betlemitas y las ursulinas, y a la enseñanza.

Esta última fue el objetivo prioritario de la Compañía de María, del Instituto de las hermanas terciarias carmelitas descalzas de Santa Teresa de Jesús y en parte, de las ursulinas, pero constituyó también una labor muy destacada entre casi todas las órdenes de vida contemplativa, sobre todo entre las concepcionistas.

En virtud de ello, un elevado número de monasterios acostumbró a albergar dentro de sus muros a una cifra, a veces sorprendentemente alta, de niñas confiadas a ellos para su educación, junto con otra cifra no menos elevada de criadas o mujeres al servicio de las religiosas y de las niñas.

Por niñas se entiende en la terminología de la época o bien jovencitas que desde los siete años ingresaban en un monasterio para ser educadas en él y formar luego una familia cristiana, o bien mujeres ya adultas, e incluso ancianas, que habían ingresado como educandas en su juventud, pero que prosiguieron viviendo en el monasterio ante la imposibilidad o la falta de deseo de tomar estado, es decir, de contraer matrimonio.

En unos casos, las educandas vivían con las religiosas y estaban distribuidas en grupos, cada uno de ellos al cuidado de una monja, que fue el sistema característico de las concepcionistas. En otros, las niñas se educaban en las escuelas anejas al monasterio, pero dentro de sus muros, como lo hizo la célebre sor Juana Inés de la Cruz en el de jerónimas de San Lorenzo de México.

En uno y otro caso, la enseñanza consistía en la lectura, escritura, reglas de aritmética, a veces latín, música, canto, bordado, costura, cocina, repostería y, en ocasiones, pintura.

Como ejemplo, valga el de que en los diez conventos situados en el arzobispado de México, en 1774 vivían un total de 414 mujeres seglares «con título de niñas educandas de todas clases».

Un real decreto del 22 de mayo de 1774 prohibió, en toda América, la permanencia de las niñas y de las criadas en los monasterios porque dificultaba la vida comunitaria, inducía al quebrantamiento de la clausura y era causa de la administración de las rentas. Solamente se exceptuaba de la prohibición a las casas religiosas dedicadas específicamente a la educación de niñas (la única en toda América en ese momento era el colegio de la Compañía de María en México), y los recogimientos-colegios, diseminados por todo el continente pero que no estaban al cargo de religiosas.

Según la historiadora Pilar Foz y Foz, en México, por ejemplo, ya se había pronunciado contra esa costumbre el obispo de Puebla de los Ángeles, Francisco Fabián y Fuero, en 1765, contra cuyas disposiciones recurrieron las religiosas al IV Concilio Provincial mexicano (1771). Luego, a raíz de la Real Orden de 1774, de las 414 seglares que vivían en los diez monasterios de la archidiócesis de México, 133 fueron entregadas a sus familiares, 76 pasaron al recogimiento-colegio de Belén, tres quedaron residiendo fuera por ser ancianas, 54 permanecieron en los monasterios por razones de salud, 112 como criadas y 36 a la espera de una nueva resolución.

Los posteriores recursos de las religiosas contra la Real Orden de 1774, dieron por fruto que en 1796 se permitiera de nuevo la educación de niñas en los monasterios debido a la escasez de centros docentes femeninos.

Así, por ejemplo, y según la misma historiadora acabada de citar, en México proseguía habiendo en 1811-1812, nueve monasterios que albergaban a un total de 305 niñas, de ellas 39 menores de quince años, 123 comprendidas entre los 15 y los 20 y 143 mayores de 25. El número de criadas ascendía a 565, es decir, superaba con mucho, al de las propias religiosas.

Desde el punto de vista económico, todas sin excepción practicaron la pobreza individual, es decir, carecieron de bienes propios de carácter personal, pero la pobreza comunitaria fue exclusiva de las capu-

chinas y de las denominadas clarisas de la primera regla. Esto no obsta para que las religiosas de la compañía, por ejemplo, se reservaran la propiedad (no el usufructo personal) de los bienes que les correspondieran por herencia y pudieran disponer del destino de los mismos mediante testamento.

Esta posibilidad de poseer bienes comunitarios, añadida a las especiales circunstancias americanas, dio por fruto la posesión de algunas riquezas como las que veremos al tratar de determinadas órdenes.

Fuera de los relativamente pocos que vivían de los donativos de los fieles, los monasterios se sostenían económicamente de los beneficios que les producía el alquiler de las fincas rústicas y sobre todo urbanas, adquiridas con el dinero procedente de las fundaciones, de las dotes de las propias religiosas y de los donativos que recibieran.

En general, todas las órdenes femeninas gozaron de gran predicamento social por sus lazos familiares y por su abnegado sistema de vida, tanto más apreciado, cuanto más austero.

Dentro de esta serie de características comunes a todas ellas, cada orden tenía sus estatutos o constituciones particulares, cultivaba un espíritu que le era propio y vestía un hábito que las distinguía de las demás y que, a veces, ni siquiera era totalmente idéntico entre las religiosas de una misma orden.

Dado el carácter autónomo de cada monasterio femenino, resulta muy difícil trazar la historia de cada orden porque su actividad se desarrolló por centros, no mediante el desarrollo de empresas comunes, como sucedía entre las órdenes de varones, cada una de las cuales constituía una especie de ejército que ha dejado trazada una historia, tanto desde el punto de vista de la orden como tal, como desde el ángulo de visión de cada una de sus provincias.

Unida a esta característica, la circunstancia de que la vida de los monasterios se desarrolló siempre en el interior de los mismos, su repercusión social resulta también muy difícil de describir.

La única que no siguió esta doble pauta fue la Compañía de María.

En las páginas que siguen, se sintetizarán los principales aspectos de cada una de las órdenes femeninas, disponiéndose por el orden alfabético de su denominación vulgar, pero sin descender al imposible intento de trazar la historia de cada monasterio concreto.

Agustinas

Estuvieron afiliadas a la Orden de San Agustín, a la que le unieron más bien el espíritu que informaba su sistema de vida, que una dependencia jurídica propiamente dicha, aunque en ocasiones también se dio ésta, como en el caso del monasterio de Chuquisaca (Sucre) desde 1564 hasta 1585 aproximadamente.

1. *Expansión*

Las fundaciones de esta orden en América fueron las siguientes, como mínimo:

Año	Ciudad	Denominación
1561	Lima	La Encarnación
1564	Chuquisaca	Nuestra Señora de los Remedios
1570	Santiago	La Encarnación
1591	Popayán	La Encarnación
1595	Lima	Santísima Trinidad
siglo XVI	Riobamba	
1598	México	San Lorenzo
1640	Lima	Nuestra Señora del Prado
1652	Potosí	Nuestra Señora de los Remedios
1688	Puebla	Santa Mónica
1697	Oaxaca	Nuestra Señora de la Soledad
1720	Guadalajara	Santa Mónica

Siguiendo los pasos de la Orden de San Agustín de varones, estas religiosas no fundaron ningún monasterio en las Antillas, Centroamérica ni países de la Plata (Argentina, Paraguay y Uruguay), lugares en los que la presencia de los agustinos fue también muy reducida.

2. *Vida interna*

Dentro de las agustinas, se dieron dos tendencias, reflejo asimismo de las existentes en el seno de la orden de varones: las denominadas

simplemente agustinas, ermitañas de San Agustín o agustinas canónicas regulares, y las ermitañas agustinas recoletas o descalzas.

Todas vestían hábito blanco ceñido con correa negra, capa y escapulario de color leonado, toca blanca, velo negro para las del coro y blanco para las legas, y rosario.

No podían poseer nada en privado. Fuera de las horas dedicadas a los oficios divinos y a la confección de su vestuario o de ornamentos sagrados en la sala de labores, era frecuente que dentro el monasterio se emplearan en la fabricación de dulces para la venta al público como fuente de ingresos económicos añadida a los bienes raíces que poseyeran.

El monasterio más célebre de la orden, punto de origen de varios otros, sobre todo en América del Sur, y modelo de los mismos, fue el de la Encarnación de Lima, fundado en 1561, perteneciente a la tendencia de las agustinas canónicas regulares, o simplemente agustinas. He aquí como lo describía en el año 1637 el cronista Bernardo de Torres:

> El más ilustre de la ciudad así por la observancia de la religión, como por la riqueza de sus bienes y mucho más por la nobleza y santidad de sus religiosas. Es el más antiguo del reino y como fuente de donde han emanado los más que después se han fundado y es también de los más numerosos porque de ordinario las monjas de velo negro pasan de 230 y, con las hermanas de velo blanco y las novicias, suelen llegar a 300, que juntas con las doncellas principales que en él se crían y con la gente de servicio, hay de ordinario más de 700 mujeres dentro de su cerca.

El mismo Torres añade que, en época, estas religiosas no emitían en la profesión el acostumbrado voto de observar la clausura, pero que sí la practicaban desde la celebración del Concilio de Trento (1545-1563), lo que quiere decir que, dado el año de su fundación en 1561, en un comienzo no la observaban.

Este monasterio de la Encarnación, en el que acabamos de ver que en 1657 estaba habitado por más de 700 mujeres, en 1631 lo había estado por más de 800 (233 de coro, 37 legas, 18 novicias, 45 conversas, 44 doncellas y sirvientas, más las criadas) y en 1680 lo estuvo por más de mil «almas que viven en clausura» entre religiosas de coro (en

número de 300), novicias, donadas, seglares, criadas y familiares de las niñas que vivían «en recogimiento y religión».

Con la prosperidad y opulencia del monasterio de la Encarnación, contrastaba la penuria y la vida de ascetismo del de Nuestra Señora del Prado en Lima, fundado en 1640 por treinta y tres religiosas del anterior e iniciador de la tendencia de las recoletas o descalzas.

En un principio, estas religiosas adoptaron como sistema de vida las constituciones elaboradas para ellas por el cabildo de la ciudad hasta que dispusieran de algún ejemplar de las constituciones de la descalcez española. Una vez recibidas en 1649 las que les enviaron las monjas de la Encarnación de Madrid, veinte de las religiosas limeñas se acogieron a ellas, mientras que otras seis las rechazaron.

El papa Alejandro VII ordenó en 1657 que se observaran las constituciones españolas, pero dejando en libertad para hacerlo a las que prefirieran atenerse a las iniciales.

El horario seguido en su vida diaria por estas religiosas del monasterio de Nuestra Señora del Prado es el siguiente a mediados del siglo XVII:

4,00 h.:	Oración mental en el coro.
5,00 h.:	Rezo de plegarias, salmos, lecturas, oraciones por los bienhechores y responsos por los difuntos.
5,30 h.:	Rezo de las horas del oficio divino de Prima, Tercia, Sexta y Nona.
7,30 h.:	Misa y labores.
11,30 h.:	Comida y lectura de libros de piedad.
14,00 h.:	Labores.
17,00 h.:	Oración mental en el coro.
19,00 h.:	Rezo de Maitines en el coro.
20,00 h.:	Cena y examen de conciencia.
22,00 h.:	Descanso nocturno.

Ayunaban los miércoles, viernes y sábados de todas las semanas, las vísperas de las festividades de la Virgen y de los santos principales, desde la fiesta de todos los Santos (1 de noviembre) hasta la Navidad (25 de diciembre), entre nueve y quince días antes de Pascua, junto con otras festividades. En total, los días de ayuno sumaban más de nueve meses al año.

En contraste también con el elevadísimo número de mujeres que habitaban en el monasterio de la Encarnación, en 1680 solamente vivían en el del Prado 33 religiosas de velo negro, seis de velo blanco y ocho criadas.

El monasterio de Popayán, filial del de la Encarnación, albergaba a finales del siglo XVII a 80 monjas de velo negro, más otras 500 mujeres entre educandas y sirvientas.

3. *Proyección exterior*

Acabamos de ver que en el monasterio de la Encarnación de Lima se educaban jóvenes, al parecer, hijas de familias distinguidas. Probablemente sucedía lo mismo en los monasterios restantes de la orden, aunque sólo nos conste expresamente que las religiosas del convento de San Lorenzo de México se dedicaron también a la educación de niñas dentro de la propia casa, labor que tuvieron que abandonar en 1775 al prohibir Carlos III esta docencia por tratarse de una ocupación no autorizada por las reglas de la orden.

El monasterio de Popayán, en el que acabamos de ver que también se educaban numerosas jóvenes, parece haberse fundado en 1591 precisamente como centro educacional de hijas de conquistadores y de niñas indígenas, éstas últimas posiblemente pertenecientes a la nobleza local.

Betlemitas

La Congregación de las hermanas Betlemitas es una de las dos únicas instituciones religiosas femeninas nacidas en la América española y la única (junto con las ursulinas), que se dedicó a la beneficencia en los hospitales.

De esta doble originalidad, es de la que se le deriva una importancia que no le hubiera correspondido por una implantación en América tan reducida que se restringió a una única fundación: el denominado Beaterio de Belén de Guatemala, lo que constituye a su vez una tercera originalidad.

Al hablar así, nos estamos refiriendo a la época que termina con la independencia de las actuales naciones hispanoamericanas, y más concretamente en 1840, porque a partir de esta fecha, la orden experimentó una profunda transformación. Además de a los enfermos se dedicó también a la enseñanza, amplió sus fundaciones a varios lugares de Guatemala, México, Costa Rica, Colombia, Ecuador e incluso Italia, en 1895 experimentó una especie de segunda fundación y en 1909 adoptó unas nuevas constituciones, junto con el nombre de hermanas betlemitas Hijas del Sagrado Corazón.

En 1980 estaba organizada en cinco provincias y contaba con casas en Colombia, Ecuador, El Salvador, Costa Rica, Guatemala, Italia, Nicaragua, Panamá y Estados Unidos y hasta mantenía una misión en Camerún y otra en la India.

Las betlemitas nacieron en 1688 en forma de beaterio denominado el Portal de Belén, constituido por dos piadosas mujeres de la ciudad de Guatemala, doña Agustina Delgado de Mesa y doña Mariana de Jesús de Teba y Moratalla. Ambas, madre e hija, patrocinadas por el hermano Rodrigo de la Cruz, discípulo y continuador del venerable Pedro de Betancur, se dedicaron a cuidar mujeres enfermas en un hospital inmediato al que los betlemitas atendían en la misma ciudad de Guatemala.

El beaterio fue transformado en 1706 por el papa Clemente X en congregación religiosa femenina con votos de pobreza, castidad, clausura y hospitalidad, dependiente directamente de la rama de varones.

Según las constituciones de 1787, las religiosas dependían directamente del prefecto mayor de los betlemitas y del prefecto del hospital, los cargos internos de la comunidad eran trienales y la pobreza era tanto personal como comunitaria.

La vida de las religiosas se desarrollaba dentro de la más estricta clausura, y estaba dividida en los ejercicios propios de los conventos de esta clase y en la atención a las enfermas del hospital, de cuya salud corporal y espiritual debían cuidar.

Capuchinas

Las capuchinas son en realidad una de la varias ramas de la Orden de Santa Clara, fundada en 1538, de las que se diferencian en su afilia-

ción a la orden de varones capuchinos, si bien en América no pudo darse esta circunstancia por la inexistencia de estos últimos religiosos en los lugares en que se establecieron las capuchinas.

1. *Expansión*

En la América española, fundaron los siguientes conventos:

Año	Ciudad	Denominación
1666	México	San Felipe de Jesús
1704	Puebla	San Joaquín y Santa Ana
1713	Lima	
1721	Querétaro	San José de Gracia
1726	Guatemala	Nuestra Señora del Pilar
1744	Oaxaca	Sagrado Corazón de Jesús
1749	Buenos Aires	
1756	Lagos, Jalisco (México)	
1761	Guadalajara	La Purísima y San Ignacio
1787	México	Nuestra Señora de Guadalupe
1798	Salavatierra (México)	La Purísima y San Francisco

2. *Vida interna y proyección exterior*

Por compartir el espíritu de los capuchinos, rama especialmente rigurosa dentro de las Órdenes de San Francisco, las religiosas capuchinas practicaron una vida de absoluta pobreza.

El rigor de la vida conventual exigía una selección especial, sobre todo desde el punto de vista de la salud, de las candidatas a ingresar en la orden. En este ingreso, se prescindía de la dote porque la orden no disponía de bienes de ninguna clase, sino que las religiosas se mantenían exclusivamente de las limosnas solicitadas entre los fieles por la persona encargada específicamente de este menester.

Su espíritu de rigor, lo hacían llegar hasta el punto de ayunar casi durante todo el año y de romper el sueño nocturno dos veces para rezar Maitines y Prima.

Su absoluto aislamiento les impidió relacionarse con el mundo exterior mediante la práctica, entonces general entre las restantes órdenes femeninas, de admitir dentro del convento a criadas para servicio del monasterio o de niñas para su educación.

Carmelitas descalzas

Las carmelitas descalzas petenecieron a la rama femenina de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, implantada en España por Santa Teresa de Jesús (1515-1582).

1. *Expansión*

La primera fundación americana de esta orden fue su convento de Puebla en 1604, al que siguió el de México en 1616. A partir de estos momentos iniciales, las carmelitas descalzas se fueron extendiendo por toda América, de manera que en 1739 contaban con dos conventos en la ciudad de México (1616 y 1704), Puebla y Quito y con uno en San Juan de Puerto Rico, Guadalajara (1685), Guatemala (1667), La Habana, Cartagena de Indias, Bogotá, Huamanga (Ayacucho), Cuzco, Potosí, La Plata (Sucre), Córdoba, Buenos Aires y Santiago de Chile. A ellos, hay que añadir el fundado anteriormente en Caracas en 1731 y los establecidos con posterioridad en Querétaro en 1803 y en Durango en 1853.

2. *Vida interna*

Tras un año de noviciado para las religiosas de coro y de dos para las coadjutoras o legas, las aspirantes emitían, con la máxima solemnidad, una profesión en la que a los tres obligados votos de obediencia, pobreza y castidad añadían, al menos en México, el de «no beber chocolate ni ser causa de que otra lo beba» para de esta manera no incurrir en la desmedida afición a esta bebida en Nueva España, que le llegó a ganar a las mujeres nacidas en ella, la fama de «criollas chocolateras».

Este cuarto voto, junto con la obligatoriedad de los dos años de noviciado para las religiosas coadjutoras o de velo blanco, son sendos signos de un especial espíritu de selección y de austeridad.

Esta última vuelve a aparecer, como nota característica de esta orden, en la inexistencia en sus conventos de la sala común de labores, para así evitar la posibilidad de que unas religiosas hablaran con otras fuera de las horas de recreo, así como en la restricción de las visitas de los familiares, a los que no podían recibir más que tres veces al año.

En contraste con ello, y a diferencia de la norma general entre las religiosas americanas, gozaban de la facultad de disfrutar de un sueño ininterrupido, para lo cual adelantaban el rezo de Maitines al comienzo de la noche, en lugar de hacerlo a las doce.

Merece anotarse también, que la única labor manual que realizaban era la confección de los propios vestidos y de los ornamentos eclesiásticos, estos últimos únicamente para la propia iglesia y tanto los primeros como los segundos, cada cual en su propia habitación.

El número de religiosas de cada convento estuvo establecido en diecisiete de coro y tres legas, sin otro personal de servivio que una mandadera y un sacristán para el cuidado de la iglesia.

Las religiosas fueron exclusivamente españolas y criollas.

En el convento de San José de México, llegaron a profesar un total de ciento seis religiosas entre 1626 y 1863, y en el de Santa Teresa la Nueva de esa misma ciudad, un total de ochenta y seis.

Económicamente, los conventos se mantenían a base de los fondos aportados por los patronos y los bienhechores, estos últimos en forma esporádica. Otro medio de subsistencia lo constituyó la dote entregada por las aspirantes, obligatoria en unos casos y discrecional en otros, pero siempre de cuantía variable.

Todo monasterio estaba gobernado por la respectiva priora, elegida por las restantes religiosas de coro, con dos años como mínimo de profesión para un período de tres años, sin posibilidad de reelección hasta transcurridos otros tres después del mandato anterior. La priora estaba asistida por la superiora y por el consejo, cargos que también eran electivos.

Para el desarrollo de la vida comunitaria, la priora gozaba de facultad para elegir personal y directamente a las responsables de un elevado número de oficios conventuales: tres clavarias; una maestra de novicias; la sacristana mayor, la segunda y la tercera; la portera mayor,

la segunda y la tercera; la tornera mayor y la segunda; la escucha; la correctora, la secretaria, la provisora, la enfermera, la ropera, la refitolera y la hortelana.

3. *Proyección exterior*

La única ocupación ajena a la vida eminentemente contemplativa de las carmelitas, consistió en la educación de algunas niñas, que llevaron a cabo en conventos como el de San José de México, deseosas de ingresar a su hora en el monasterio pero sin compromiso formal ninguno para ello.

Para la formación de estas niñas, se utilizó la *Cartilla de la doctrina religiosa dispuesta por uno de la Compañía de Jesús para dos niñas hijas espirituales suyas que se crían para monjas y desean serlo con toda perfección*, impresa en México en 1696 y que estaba redactada en forma de preguntas y respuestas.

CISTERCIENSES Y JERÓNIMAS

Englobamos a estas dos órdenes bajo un mismo epígrafe por su correlación con las órdenes monásticas de varones.

1. *Expansión*

A diferencia de las órdenes monásticas masculinas, que sólo llegaron a contar en la América española con dos monasterios, ambos pertenecientes a los benedictinos de Montserrat, las órdenes monásticas femeninas llegaron a contar con ocho, como se observa en el cuadro de la página siguiente.

Tomando como punto de referencia las órdenes monásticas de varones, las de mujeres ofrecen la particularidad de haber realizado un número cuatro veces mayor de fundaciones, la de haber establecido la mitad de estas últimas precisamente durante el reinado de Felipe II, cuya oposición al transplante a América de los monjes ya nos es conocida, la de haber proseguido sus fundaciones durante el reinado de

Año	Ciudad	Orden religiosa
1571-1604	Osorno (Chile)	Cistercienses
1579	Guatemala	Jerónimas
1580	Lima	Cistercienses
1585	México (Santa Paula)	Jerónimas
1598	México (San Lorenzo)	Jerónimas
1600	Puebla	Jerónimas
1606	Guatemala	Jerónimas
1610	Ciudad Real de Chiapa	Jerónimas

Felipe III, que practicó una política similar a la de su padre y antecesor, y la de que las órdenes monásticas femeninas establecidas en América no coinciden con las órdenes monásticas masculinas, puesto que en el continente hispanoamericano no llegó a fundarse ningún monasterio cisterciense ni de jerónimos.

La diferencia, por lo mismo, entre las órdenes monásticas de uno y otro sexo es fundamental. A pesar de ello, sigue subsistiendo una diferencia, también fundamental, entre la implantación en América de estas órdenes de mujeres si se exceptúan las agustinas, las betlemitas, las ursulinas y la Compañía de María, cuya implantación fue también reducida.

A la serie de particularidades respecto de las monjas acabadas de indicar, hay que añadir la ulterior de que, frente al reducidísimo número de personal de los monasterios de varones, el de los monasterios de monjas fue muy elevado.

En este punto concreto, los monasterios femeninos acogidos a las antiguas reglas del monacato, en este caso específico de los cistercienses y los jerónimos, no se diferencian de los restantes conventos de religiosas.

Así, por ejemplo, el de Lima fue proyectado por su fundadora, doña Lucrecia de Sonsoles, su primera abadesa, para treinta y seis monjas, seis de las cuales estarían exentas de entregar a su ingreso dote ninguna. A comienzos del siglo XVII, estaba habitado por más de cien religiosas, famosas por su cultivo de la música, mientras que hacia 1700 ese número ascendía a cien religiosas de coro y otras doscientas entre novicias, aspirantes y sirvientas.

Algunos de estos monasterios merecen un comentario especial.

El de Osorno dejó de existir en 1604 debido a la invasión de los indios. En la fuga, junto con todos los vecinos de la ciudad, la religiosa Francisca Ramírez fue hecha prisionera por el indio principal Huentemagu, quien posteriormente la convirtió en su esposa. Francisca Ramírez terminó por convertir al indio al cristianismo. Posteriormente, al ingresar las religiosas de Osorno en el monasterio de clarisas de Santiago, Huentemagu se convirtió en el portero y jardinero del convento hasta su muerte.

El monasterio jerónimo de Santa Paula de México fue la casa matriz de la que nacerían el de San Lorenzo de esa misma ciudad en 1598 y el de San Jerónimo de Puebla en 1600. El de Santa Paula perduró hasta la exclaustración decretada en 1863 por el entonces presidente de México, Benito Juárez.

El monasterio de San Lorenzo no se afilió a la Orden de San Jerónimo hasta 1603. Ofrece, además, la particularidad de que, suprimido también en 1863 por Benito Juárez, en 1872 renovó su vida en Tucubaya, desde donde en 1926 se trasladaron sus moradores a España y fundaron en Gijón la Orden de San Jerónimo de la Adoración, implantada en 1950 en México.

En el de Santa Paula o de San Jerónimo de la capital novohispana, vivió desde 1668 la célebre poetisa mexicana sor Juana Inés de la Cruz, nacida en 1651 en el caserío de San Miguel de Naplantla, próximo a la ciudad.

El monasterio, también jerónimo, de Puebla se fundó en 1600 para atender a los huérfanos de españoles residentes en el colegio de Jesús María de esa misma ciudad. Esta actividad educativa la desarrollaron las religiosas junto con los tradicionales trabajos manuales y la asistencia al coro.

También se intentaron fundar, pero sin éxito, un monasterio cisterciense en México y otro en Salta (Argentina).

2. *Vida interna*

Las religiosas jerónimas disfrutaban de una vida privada muy reducida desde el momento en que el dormitorio era común, y en que el resto del día lo tenían ocupado en los rezos de coro, en la sala de labores y en la fabricación de dulces como fuente parcial de ingresos.

En cambio, disponían de criadas tanto para el servicio de la comunidad, como para el particular de cada una de ellas.

La superiora, junto con la vicaria, eran elegidas por votación individual y secreta cada tres años. También eran electivos los restantes oficios del monasterio, como el de las dos correctoras, el de las cinco definidoras o consejeras, el de la hebdomadaria o semanera, el de la contadora, el de las dos depositarias o tesoreras y el de la maestra de novicias.

Índice de la severidad de esta orden, era el destino de un local para cárcel de las que incurrieran en alguna falta especialmente grave, castigo que se imponía para que «la que no cumpla lo que debe por amor sea obligada a cumplirlo por temor».

La economía se basaba en el rendimiento de las propiedades urbanas del monasterio, adquiridas por donación o con el dinero procedente de las dotes, así como de los fondos colocados para producir intereses.

En este sentido y según Josefina Muriel, el convento de Santa Paula de México tenía en 1811 unos ingresos anuales de 28.958 pesos. Sus fincas urbanas ascendían a 89 y estaban valoradas en 682.000 pesos.

3. *Proyección exterior*

Más bien como excepción que como norma, este mismo monasterio de Santa Paula o de San Jerónimo de la capital novohispana dispuso de un edificio anexo para colegio de niñas. Éstas se educaban en él desde los siete años y, una vez concluido el período de educación, regresaban a sus domicilios o ingresaban como religiosas en el monasterio.

Clarisas

Las clarisas son una orden vinculada de alguna manera, a la fundada por Santa Clara de Asís en 1215. Por haber sido Santa Clara discípula de San Francisco, la orden mantuvo siempre vínculos especiales con los franciscanos.

Como sucede siempre dentro de este mundo del franciscanismo, bajo esta denominación genérica o común de clarisas, subyacen una serie de sectores que, dentro de la propia orden, constituyen a su vez corrientes diferenciadas, como son las denominadas clarisas de la primera regla, las urbanistas o de la segunda regla, las coletinas o de Santa Coleta, las concepcionistas y las capuchinas.

Por razones de claridad y puesto que las diferencias son más bien de índole interna, aquí se englobarán bajo la denominación de clarisas a las tres primeras corrientes únicamente, sin entrar en ulteriores y complejas distinciones, dedicándole un apartado propio a las capuchinas y a las concepcionistas, a las que se las suele considerar como ramas especiales.

1. *Expansión*

Las clarisas fueron, al igual que los franciscanos entre los religiosos, la orden femenina más extendida en la América española, donde llegaron a establecer los siguientes conventos:

Año	Ciudad	Denominación
1551	Santo Domingo	Santa Clara de Jesús
1560	Cuzco	Santa Clara
1568	Huamanga (Ayacucho)	Santa Clara
1569	México	Santa Clara
1570-3	Tunja (Colombia)	Santa Clara
1582	La Imperial (Chile)	Santa Clara
1584	Pamplona (Colombia)	Santa Clara
1587	Trujillo (Perú)	Santa Clara
1595	Quito	Santa Clara
1598	México	San Juan de la Penitencia
1601	México	Santa Isabel
1602	Puebla	Santa Clara
1604	Santiago de Chile	Santa Clara
1605	Lima	Santa Clara
1607	Querétaro	Santa Clara
1608	Puebla	Santa Clara
1610	La Habana	Santa Clara
1615-21	Cartagena	Santa Clara
1618	Atlixco (México)	Santa Clara
1629	Bogotá	Santa Clara

Año	Ciudad	Denominación
1639	Chuquisaca (Sucre)	Santa Clara
1644	La Habana	Santa Clara
1648	Cochabamba	Santa Clara
1673	Santiago de Chile	Nuestra Señora de la Victoria
1700	Guatemala	Nuestra Señora de los Dolores
1708	Puebla	Inmaculada Concepción
1724	México	Corpus Christi
1726	Guatemala	Santa Clara
1737	Morelia	Nuestra Señora de Cosamaloapan
1737	Salvatierra (México)	Casa Santa
1749	Buenos Aires	
1769	Corrientes	
siglo XVIII	Villarma (Paraguay)	
1782	Oaxaca	Nuestra Señora de los Ángeles

2. *Vida interna*

La primera y más llamativa característica de las clarisas americanas fue la existencia entre ellas, de conventos destinados exclusivamente para religiosas indígenas, punto en el que se diferencian de todas las demás órdenes religiosas, tanto de varones como de mujeres, ya que ninguna otra dispuso de esta clase de monasterios. Incluso, ya sabemos también que, en general, los conventos de religiosas estuvieron casi exclusivamente habitados por españolas y criollas, de la misma manera que lo estuvieron también los de varones por falta de vocaciones indígenas.

Un segundo aspecto peculiar de esta orden consistió en haber dependido, más que las restantes órdenes femeninas, de su correspondiente orden de varones, en este caso de los franciscanos, ya que las demás instituciones religiosas de mujeres dependieron en general del respectivo obispo local.

La rama de las clarisas de la primera regla, más estricta en su modo de vida que las de la segunda regla o urbanistas, entraña la peculiaridad de su pobreza tanto individual como comunitaria. Esta pobreza llegaba hasta el punto de que, en conventos como el de Santa Clara de Jesús de la ciudad de Santo Domingo, no comieran las religiosas en 1624 más que tres onzas de carne cada veinticuatro horas, cruda y sin sal, más una torta de pan cazabe cada semana. De este

sentido de la pobreza absoluta, participaban también los conventos de religiosas indígenas.

Se da, sin embargo, el enigma de que las clarisas de Lima, por ejemplo, aparecen extremadamente pobres en 1608, fecha en la que solicitaron de la Corona que les entregase la limosna de vino para la celebración de la misa y la de aceite para el alumbrado de la lámpara del sagrario, cuando por otras fuentes consta que poseían en el valle limeño de Lomas, una chácara o parcela que arrendaban por mil pesos al año.

También aparecen extremadamente pobres las clarisas del Cuzco en 1573 y las de Huamanga o Ayacucho en 1583.

Hasta 1774, en que se prohibió la costumbre, las clarisas albergaban en sus monasterios a un número mayor o menor de criadas tanto para el servicio individual, como para el de toda la comunidad.

En el de San Juan de la Penitencia de México, por ejemplo, este número de criadas o sirvientas ascendía a cuarenta y seis en dicho año, las cuales quedaron reducidas a catorce. En el de Santa Clara del Cuzco, estas criadas podían ser negras o indias cristianas, por autorización del papa Paulo V en 1609, lo que probablemente sucedía también en el de Santa Clara de Querétaro, a cuyas religiosas se les ratificó esta costumbre por real cédula de 1673.

El número de religiosas de cada monasterio variaba según el lugar y el momento, como lo evidencian los siguientes ejemplos:

Año	Ciudad	Religiosas
1559	Santo Domingo	50
1624	Santo Domingo	80
1568	Huamanga (Ayacucho)	50
1573	Cuzco	25
1601	México (Santa Clara)	170
1606	Lima	24
1650	Trujillo	39
1681	Puebla	100

En el monasterio de Corpus Christi de México, profesaron un total de ciento treinta y dos religiosas entre 1724 y 1825.

Como ejemplo de los bienes de los conventos que subsistían a base de las propias rentas, valgan los siguientes. El de Santa Clara de

México poseía en 1811 un total de cuarenta y cuatro fincas urbanas, las cuales rentaban 24.182 pesos anuales. El de San Juan de la Penitencia de esa misma ciudad poseía veinticuatro, por las que percibía 39.196 pesos al año. El de Santa Isabel, también de México, poseía veintiséis, que producían 22.182 pesos anuales.

3. *Proyección exterior*

Muchos de estos conventos de clarisas albergaban en su interior desde 1618, por autorización del papa Paulo V, a cierto número de niñas para educarlas mediante el sistema de internados, previo pago de la manutención, pero no de la enseñanza.

No consta ni el número de las alumnas, ni el de los conventos que se dedicaron a este menester. Entre ellos figuran, por ejemplo, los tres de la capital mexicana, así como el de Santa Clara del Cuzco, en el que en 1573 se educaban treinta doncellas pobres en un *cuarto aparte* en el que en tiempos anteriores se habían educado cincuenta, y el de Santa Clara de Lima, en el que a mediados del siglo XVII se educaban treinta y seis niñas.

Esta práctica fue suprimida por Real Orden de 1774.

4. *Los conventos de clarisas de indias caciques*

Los ya aludidos conventos de clarisas integrados exclusivamente por indígenas pertenecientes a la nobleza, y que constituyen un rasgo peculiar de esta orden, fueron los del Corpus Christi de México (1724), fundado por religiosas hispano-criollas procedentes del de San Juan de la Penitencia de esa misma ciudad, el de Nuestra Señora de Cosamaloapan de Morelia (1737) y el de Nuestra Señora de los Ángeles de Oaxaca o Antequera (1782).

Como se ve, todos ellos pertenecen al siglo XVIII, es decir, a una época ya tardía y cuando la institución indígena del cacicazgo, de tanta importancia administrativa y social en la América prehispánica, ya había perdido gran parte de su anterior prestancia.

Estos conventos de indias caciques pertenecieron todos a la rama de las clarisas de la primera regla, es decir, a uno de los más austeros.

Desde este punto de vista, no se distinguieron de los restantes de este mismo sector habitados por religiosas peninsulares o criollas. Lo que los distingue fundamentalmente de ellos es lo relacionado con el factor de la etnia.

En este sentido, antes de admitir a ninguna aspirante a la vida religiosa se le preguntaba a algunos habitantes de su poblado natal si era o no de ascendencia noble; si era de raza indígena pura; si entre sus ascendientes había habido alguno (o ella misma) que hubiera practicado algún oficio considerado vil, hubiera sido esclavo o hubiera estado preso por la Inquisición; si era hija de legítimo matrimonio; si entraba libremente en el convento; si no era huida de la justicia; si no había estado prometida en matrimonio y si reunía las condiciones físicas necesarias para soportar los rigores de la regla de Santa Clara.

De entre las primeras quince caciques que ingresaron en el monasterio de Corpus Christi de México, sor María Teresa de los Reyes, que ingresó en 1728, descendía del emperador Moctezuma; sor Juana María Cortés, que profesó en 1724, era hija del cacique don José M. Cortés Chimalpopoca, quinto nieto del rey de Tacuba, Chimalpopoca, familia emparentada con Cuauhtémoc; sor María Antonia Escalona, que ingresó en 1739, era quinta nieta de Juan Diego, el indio al que, según la tradición, se le apareció la Virgen de Guadalupe en 1531.

De las ciento treinta y dos indias que profesaron en este mismo monasterio mexicano de Corpus Christi entre 1724 y 1825, una era española, dos mestizas y las restantes indígenas. De entre los padres de estas últimas, todos de linaje noble, veinte eran gobernadores; seis, alcaldes; seis, fiscales; diez, labradores; y los restantes, carpinteros, doradores, comerciantes, bizcocheros, herreros, etc.

De estas ciento treinta y dos religiosas hijas de caciques, siete cuentan con una biografía dentro de los *Apuntes de vidas de las religiosas que han florecido en virtudes en este convento del Corpus Christi de indias caciques*, manuscrito editado en 1963 por la historiadora mexicana Josefina Muriel.

Las religiosas indígenas biografiadas son: sor Antonia Pérez de los Santos, nacida en Puebla de los Ángeles en 1698; sor Rosa, nacida en El Mezquital y que fue una de la primeras profesas del convento; sor Rosa de Loreto, natural de Capuluac (Estado de México), compañera de la anterior; sor Apolonia de la Santísima Trinidad, natural de la ciudad de México, séptima en el orden de ingreso en el monasterio y que

vivió de 1701 a 1735; sor Gertrudis del Señor San José, nacida en el barrio mexicano de Xochititlan en 1703 y muerta en 1769; sor Magdalena de Jesús, de Tlajomulco (Guadalajara); y sor María Felipa de Jesús, de Tepeaca (Puebla de los Ángeles).

Compañía de María

La Compañía de María, nombre abreviado de la denominación oficial: Instituto de la Orden de la Compañía de María Nuestra Señora, fue fundada en Francia por Santa Juana de Lestonnac (1556-1640) en 1607.

Como indica el nombre de religiosas o madres de la Enseñanza con el que durante mucho tiempo se las conoció en España, el objetivo fundamental de esta institución religiosa era, y sigue siendo, la educación de la juventud femenina, con métodos fuertemente inspirados en la pedagogía de la Compañía de Jesús, instituto del que tomó su nombre pero al que nunca llegó a pertenecer.

1. *Implantación y expansión en América*

A pesar de no contar en ese momento más que con seis casas en España (Barcelona, 1650; Tudela, 1687; Tarragona, 1698; Seo de Urgel, 1722; Zaragoza, 1744; y Lérida, 1750), la Compañía de María amplió sus fundaciones a la América española en 1754, mediante el establecimiento en la capital mexicana.

En ella se presentó, según la historiadora Pilar Foz y Foz,

> con aires nuevos y dinámicos, con una espiritualidad adaptada a sus fines apostólicos, con métodos pedagógicos propios y capaces de dar respuesta a las necesidades de su tiempo, y hasta con una planificación nueva y funcional de sus edificios escolares.

La autora de este transplante fue María Ignacia de Azlor y Echeveste, noble criolla mexicana nacida en 1715 y que en 1742 ingresó en el convento de la Compañía de María de Tudela (Navarra).

En su nuevo estado de religiosa, siguió acariciando el proyecto, concebido con anterioridad en México, de que su patria contara con una orden o congregación religiosa dedicada específicamente a la educación de la juventud femenina.

Ayudada por el jesuita Francisco Rábago, en 1752 logró del rey Fernando VI dos reales decretos que la autorizaban a poner en obra sus planes. En virtud de ello, en 1753 se embarcó para México con otras once religiosas de su misma orden, diez pertenecientes a su propio convento de Tudela y una al de Zaragoza.

En diciembre de 1754, consiguió que se inaugurase el Colegio del Pilar en la capital novohispana, al que posteriormente siguieron el de Irapuato en 1804, el de Aguascalientes en 1807 y el Real Colegio de Guadalupe de Indias, situado también en la capital mexicana, en 1811, heredero del recogimiento fundado en 1759 por un jesuita. Los cuatro fueron suprimidos en 1863, si bien los de México y de Aguascalientes se volvieron a restablecer en 1890 y el de Irapuato en 1887.

A estos cuatro colegios de Nueva España se les adicionó el de Mendoza (Argentina) en 1780 y el de Bogotá en 1783.

En el Colegio del Pilar de México, casa madre y central de la orden en Nueva España, profesaron desde 1755 hasta 1820 un total de 91 religiosas de coro y 26 coadjutoras. De estas 117 religiosas, 55 habían nacido en la capital, 58 en las restantes regiones de Nueva España, sobre todo en la de Nueva Vizcaya y Durango (lugar de origen de la fundadora), tres en España y una en Santo Domingo.

2. *Vida interna*

Como en todas las demás órdenes femeninas, las profesas de la Compañía de María se dividían en religiosas de coro (madres) y en religiosas coadjutoras (hermanas), adjetivo este último inspirado también en la Compañía de Jesús y que equivale al de legas utilizado en las demás órdenes. Las religiosas de coro se dedicaban a la enseñanza; las coadjutoras, a los servicios domésticos de la casa.

A pesar de su denominación de religiosas de coro, en los documentos fundacionales de la orden se especifica que la congregación no podía ni debía obligarse al coro por la imposibilidad de compaginarlo con la enseñanza diaria de las jóvenes alumnas. Además, y a diferencia

de las restantes religiosas de votos solemnes y perpetuos, no rezaban el oficio divino sino el oficio parvo.

En la profesión emitían un cuarto voto de obediencia a la Santa Sede, inspirado asimismo en el de la Compañía de Jesús, y renunciaban al usufructo y administración de sus bienes, no a la propiedad sobre los mismos.

De hecho, al final de su vida, todas señalaban el destino que se les debía dar a sus bienes mediante el correspondiente testamento. Así, doce religiosas del convento del Pilar de México, que dejaron un legado de 135.160 pesos, destinaron 76.874 (56,9 por ciento) al convento, 28.886 (20,8 por ciento) para el culto, 21.700 (16 por ciento) para fines sociales y 8.500 (6,3 por ciento) para sus propias familias.

Practicaban la clausura, aunque adaptada a las necesidades de la docencia. En principio, solamente podían salir del recinto del convento-colegio las religiosas de coro y únicamente para gestionar asuntos relacionados con el instituto.

Dentro de sus actos de piedad, prestaban una atención especial a la práctica de los ejercicios espirituales de San Ignacio, a imitación de los jesuitas.

Sus penitencias debían adaptarse a las condiciones de cada religiosa para que con ellas no se resintieran las fuerzas necesarias para desempeñar las funciones propias de la institución.

Todos los conventos-colegios estaban gobernados por una presidenta o superiora, llamada también priora o *primera*, elegida por uno o más trienios entre y por las religiosas de coro. La superiora estaba asesorada por cuatro consultoras, cuyo nombramiento se efectuaba también por elección.

3. *Labor educativa*

Concebida para educar a la infancia y juventud femenina, la Compañía de María cifró sus objetivos en los colegios de niñas anejos al convento pero separados de las dependencias de las religiosas.

La educación corría a cargo de la directora o prefecta, de las maestras del pensionado, de las maestras de la escuela pública y de las maestras especializadas, a las que se añadían la maestra de clases, la maestra de colegiales y la bibliotecaria.

En conformidad con el sistema adoptado desde la fundación de la orden en 1607, las alumnas se dividían en internas o pensionistas, que por medio de becas o sin ellas pagaban los alimentos pero no la instrucción, y en externas o gratuitas. Todas ellas se subdividían a su vez en grupos de diez al cargo de *decurias*, cuyo cometido consistía en controlar la asistencia a clases, en ayudar a las niñas del respectivo grupo a estudiar y en tomarles la lección.

La instrucción, idéntica para las internas y externas aunque en locales distintos para unas y otras, consistía en enseñar a leer, escribir, coser, remendar, confeccionar y cortar, bordar y hacer ganchillo.

Las internas, además del horario académico, cumplían un intenso programa de rezos, de asistencia a los actos litúrgicos y de frecuencia de los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía.

En el Colegio del Pilar de México, entre 1755 y 1820, enseñaron un total de 103 maestras o profesoras que impartieron su docencia a unas 600 internas o pensionistas, y cuyo número de externas fue superior a 200 en 1764-1765 y 1766-1767, superior a 300 en 1755-1756, 1794-1795 y 1813-1814 y de unas 400 en 1755-1756.

El colegio de Irapuato llegó a tener también en algunos momentos unas 400 alumnas externas.

Concepcionistas

Las concepcionistas, fundadas en 1497 por la beata Beatriz de Silva (1430-1498), en un principio observaron la regla cisterciense pero posteriormente, en 1501, adoptaron la de Santa Clara y quedaron afiliadas a la orden franciscana. En 1511, se dotaron de una regla propia y pasaron a depender del obispo local, sin por ello perder sus características franciscanas.

1. *Expansión*

La llegada de estas religiosas a América ocurrió, lo más probablemente, en 1540, mediante el establecimiento de cuatro de ellas en el convento de la Concepción de la ciudad de México, edificado por el franciscano Juan de Zumárraga, obispo de la capital novohispana.

Fueron, pues, las primeras religiosas instaladas en la América española, donde llegaron a contar con las siguientes casas:

Año	Ciudad	Denominación
1540	México	Concepción
1570	México	Regina Coeli
1575	Quito	
1576	Oaxaca	Regina Coeli
1578	Guadalajara	Concepción
1578	Guatemala	Concepción
1579	Tunja	
1580	México	Jesús María
1588	Pasto	Jesús María
1593	Puebla	Concepción
1593	Puebla	Santísima Trinidad
1594	México	La Encarnación
1595	Bogotá	La Concepción
1596	Mérida	La Consolación
?	Lima	La Encarnación
?	Lima	La Concepción
1600	México	Santa Inés
1610	México	San José de Gracia
1636	México	San Bernardo
1667	México	Nuestra Señora de Valvanera
1672	Panamá	
1756	San Miguel (México)	La Concepción

En esta lista de fundaciones, llama la atención el que esta orden de religiosas concepcionistas llegara a establecer nada menos que ocho conventos en la ciudad de México y que su expansión, tras un evidente impulso a lo largo de la segunda parte del siglo XVI, decayera en el XVII y llegara casi a desaparecer en el XVIII.

2. *Vida interna*

Característicos de estas religiosas, son el requisito de dos años de noviciado, la práctica de la pobreza individual pero no de la comunitaria y su no sujeción a la vida común (aunque sí a la clausura) hasta 1774.

Con anterioridad a esta fecha, cada religiosa desarrollaba su vida en la celda o habitación que tenía señalada, acompañada de las criadas

que estuvieran a su servicio y que les fueron prohibidas en 1774, así como de las niñas encomendadas a la educación de cada una de ellas. Este sistema de vida convirtió a algunos conventos en un conjunto de edificios, más que en un edificio o monasterio único. En 1774 se les impartió la orden de adoptar la vida de comunidad, a lo que se opusieron las religiosas por no haberse comprometido a ella en el momento de la profesión.

El nuevo sistema de vida comunitaria terminó imponiéndose porque la propia orden decretó que las futuras religiosas se comprometieran a vivir en común al emitir sus votos. Ello supuso la necesidad de modificar la estructura material de muchos conventos.

Desde el punto de vista económico, nos consta que el monasterio de Santa Fe de Bogotá tenía en 1608 numerosas estancias de ganado mayor y menor, así como labranzas de trigo y cebada, anteriormente propiedad de su fundador, Luis López Ortiz.

Los conventos de la Concepción y de la Encarnación de Lima aparecen viviendo en extrema pobreza en 1591, fecha en la que consiguieron que la Corona les entregase, hasta 1608, la cantidad de dos arrobas de cera por año para los gastos de la iglesia. Sin embargo, el primero disfrutaba en 1608 de una extensísima hacienda en el valle de Lomas que superaba las 4.000 fanegas, y que arrendaban a colonos, mientras que el segundo poseía numerosas propiedades rústicas que producían anualmente más de 3.000 fanegas de trigo, maíz, cebada, fríjoles y otras legumbres. Además, explotaba numerosas cabezas de ganado mayor y menor.

Josefina Muriel recoge preciosos datos sobre los recursos de otros conventos de esta misma orden, correspondientes a finales del siglo XVIII y primeras décadas del XIX.

Por ella, sabemos que el convento de la Concepción de México ingresó en concepto de dotes 64.600 pesos entre 1794 y 1803 y 28.750 entre 1833 y 1842, así como que en 1863 poseía bienes valorados en 1.660.955 pesos, un capital activo de 185.334 pesos y un capital pasivo de 110.710.

El convento de Regina Coeli, también de la capital novohispana, ingresó entre 1807 y 1811 la suma de 133.916 pesos y en 1848 poseía un total de 61 casas cuyo alquiler producía 26.226 pesos anuales.

El monasterio de Jesús María de esa misma ciudad de México ingresó, entre 1807 y 1811, un total de 160.544 pesos y tenía 62 casas

alquiladas, frente a las 23 del de Santa Inés en 1810 o las 63 del de Nuestra Señora de Valvanera.

Por la misma autora consta también que, por vía de ejemplo, en el convento de San José de Gracia de la capital novohispana profesaron un total de 213 religiosas entre 1612 y 1823.

3. *Proyección exterior*

Hasta 1774, fecha en la que se prohibió, esta orden acostumbró a educar en el interior de cada convento a un mayor o menor número de niñas, de las que unas regresaban a su domicilio una vez concluido el período educacional, otras ingresaban en el monasterio y unas terceras seguían morando dentro de sus muros durante toda su vida pero sin llegar a profesar como religiosas.

La educación, impartida por cada religiosa a su correspondiente grupo de niñas, comprendía la lectura y escritura en castellano y latín, el catecismo, la aritmética y los denominados *oficios mujeriles*, como coser, bordar, tejer, pintar, hacer flores y cuadros, etc.

Las educandas no estaban obligadas a las oraciones y actos de piedad de las educadoras, pero sí a una vida de especial piedad, propia de un internado de esta índole.

Según Vargas Ugarte, a mediados del siglo XVII se educaban en el monasterio de la Encarnación 42 niñas y en el de la Concepción 39.

Dominicas

Las dominicas son religiosas afiliadas a la Orden de Santo Domingo o de Predicadores, fundada por el español Santo Domingo de Guzmán en 1216. La filiación consistió siempre en compartir el espíritu de esa orden en cuanto se refleja en la propia regla y demás estatutos o constituciones internos y, a veces, en depender jurídicamente de los superiores de la Orden de Predicadores o en ser dirigidas espiritualmente por ellos.

1. *Expansión*

Las fundaciones de las dominicas en América fueron las que se señalan a continuación:

Año	Ciudad	Denominación
1576	Oaxaca	Santa Catalina
1588	Guadalajara	Santa María de Gracia
1588	Puebla	Santa Catalina de Siena
1589	Lima	Nuestra Señora del Rosario
1590	Morelia	Santa Catalina
1592	Quito	Santa Catalina
1593	México	Santa Catalina
?	Arequipa-Cuzco	Nuestra Señora de la O
1722	Guadalajara	Jesús María
1740	Puebla	Santa Rosa
1747	Pátzcuaro (México)	Nuestra Señora de la Soledad
siglo XVIII	Córdoba	Santa Catalina

2. *Vida interna*

El sistema de vida de las dominicas era de índole eminentemente contemplativa, dentro de la cual destacaban sus ayunos durante siete meses al año.

Esta vida de oración la compaginaban con el trabajo de ocho horas diarias en la sala de labor, donde confeccionaban principalmente los propios vestuarios y ornamentos sagrados.

Los monasterios solían estar habitados por comunidades muy numerosas, integradas por las propias religiosas más las criadas dedicadas, o bien al servicio de la comunidad, o bien al de cada religiosa en particular.

El convento de Santa Catalina de Siena de México, por ejemplo, estuvo habitado por un total de 667 religiosas de 1599 a 1864, lo que viene a equivaler a un promedio de casi tres profesiones por año y a una comunidad permanente de un centenar de profesas, al que hay que añadir otro centenar de criadas, más las niñas que se educaban en cada cual.

El gobierno de la casa corría a cargo de la priora, elegida para un trienio por las profesas de votos solemnes de entre las que reunieran las condiciones de 40 años de edad y ocho de vida religiosa.

A la priora, la asesoraba un consejo de doce religiosas elegidas también por votación, organismo que a su vez elegía los demás cargos de la comunidad.

Obligadas a la pobreza individual pero no a la comunitaria, estas religiosas podían poseer bienes, adquiridos, o bien a base de la dote (a veces, muy elevada) que en principio tenía que aportar toda aspirante, o a base de los donativos que recibieran.

El monasterio de Nuestra Señora de la O del Cuzco, por ejemplo, fue fundado en Arequipa por el capitán Jerónimo Pachecho y su esposa, Lucía de Padilla, quienes lo dotaron de grandes haciendas y viñas, destruidas por las erupciones volcánicas acaecidas en 1603, 1604 y 1605.

Trasladado al Cuzco por cuenta del obispo, don Antonio Raya, éste sustentó a las religiosas hasta su muerte, tras la cual las monjas quedaron sumidas en extrema pobreza.

A comienzos del siglo XIX, el convento de Santa Catalina de Siena de México poseía un total de ochenta y nueve casas en la ciudad, adquiridas a lo largo de 1623 y 1813, por el costo total de 311.702 pesos. Además de estas casas, poseía también una finca rústica: la hacienda de Nuestra Señora de Guadalupe.

Estos bienes eran administrados por un mayordomo que debía rendir cuentas al monasterio, cuyo consejo las examinaba en las reuniones convocadas al efecto.

Entre la dominicas, merece especial mención sor Ana de los Ángeles Monteagudo (1602-1686), primero educada y luego profesa en el monasterio de Santa Catalina de Quito, del que fue superiora, beatificada en 1985.

3. *Proyección exterior*

El convento de Santa Catalina de Siena de México, además de monasterio, servía también de internado para las niñas (al parecer, no muy numerosas) que se educaban en él, previa licencia del obispo para su ingreso y mediante el pago de las anualidades estipuladas.

Orden de San Salvador o de Santa Brígida

La Orden de San Salvador o de Santa Brígida fue fundada en 1370 en Wastein por la santa de este nombre, la princesa sueca Brigitta Birgersdotter (1303-1373) con el fin de expiar los pecados y de contemplar la pasión de Jesucristo. A partir de la segunda mitad del siglo XVI, se estableció en España, donde fundó los monasterios de Valladolid, Paredes de Nava (Palencia), Vitoria, Azcoitia y Lasarte.

En la América española, la orden no llegó a contar más que con el monasterio de Santa Brígida de México, autorizado por real cédula de 1672, pero que no comenzó a edificarse hasta 1740.

Las religiosas iniciaron su vida en él en 1744, con la instalación en el nuevo edificio de las cinco religiosas de coro y una coadjutora, llegadas a la capital novohispana procedentes del convento de Vitoria, las cuales llevaban esperando el embarque para Nueva España desde 1735.

Esta orden instalada en América, difería bastante de la original fundada en Suecia. El monasterio de México siguió siendo de clausura pero habitado solamente por treinta religiosas como máximo, a diferencia de los monasterios dobles, es decir, de religiosos y religiosas, separados entre sí, pero bajo el único mando de una abadesa, habitados los de varones por trece sacerdotes y un total de ochenta y tres miembros en honor de los Doce Apóstoles, más San Pablo, y los setenta y dos discípulos.

Sus normas de vida interna tampoco eran ya las de 1370, inspiradas en la Orden de San Bernardo o del Císter, a la que durante algún tiempo perteneció Santa Brígida, pues habían sido dulcificadas por el papa Urbano VIII en 1628.

Estos dos factores, más el ulterior de no guardar relación ninguna con otra orden religiosa de varones, convierten a esta institución en una de las más originales de América, la cual comparte con las betlemitas la circunstancia de haberse restringido a un solo monasterio.

Como nota característica suya, merece resaltarse también la de su extremada pobreza. Las religiosas tenían que vivir con las rentas del capital aportado por sus patronos o fundadores, con renuncia expresa a la petición de limosnas mientras dichas rentas fueran suficientes para la compra de la libra de carne o pescado, la escudilla de caldo y la fruta con que se alimentaban.

Renunciaban asimismo a la fabricación de conservas y dulces como fuentes económicas de sustentación, por considerarla como un robo de tiempo para su intensísima vida de oración.

Pobres hasta el extremo y sumergidas de lleno en su mundo espiritual, apenas protagonizaron ninguna proyección hacia el exterior.

Sólo a finales del siglo XVIII, parecen haber admitido dentro del monasterio a algunas niñas para educarlas cristianamente, pero en tan escaso número que en 1863, es decir, en el momento de la exclaustración decretada por el presidente mexicano Benito Juárez, no sumaban más que una docena.

Terciarias carmelitas descalzas

El Instituto de hermanas terciarias carmelitas descalzas de Santa Teresa de Jesús fue fundado por el obispo José Antonio de San Alberto en 1784 para la educación de niñas, a lo que se dedicaron en la casa de Córdoba (Argentina), única que llegaron a fundar durante la época española de América.

Ursulinas

Las ursulinas o religiosas de la congregación fundada en Brescia en 1535 por Santa Ángela de Mericis para proteger y educar a las doncellas, se consagraron desde 1566 a los hospitales y a las escuelas por obra de San Carlos Borromeo, arzobispo de Milán.

De entre las diversas modalidades existentes en el seno de la institución (miembros que vivían con su familia, que lo hacían en común pero sin votos y que practicaban la vida comunitaria con votos), en la América española, y más concretamente en Luisiana durante el período de su pertenencia a España (1762-1801), solamente se instalaron las que tenían carácter de auténtica congregación religiosa.

Durante esa misma etapa, y continuando la tradición iniciada durante la época en que Luisiana perteneció a Francia, en 1769 llegaron seis ursulinas a Nueva Orleans. En 1797, el número de religiosas ascendía a 26, dedicadas al cuidado del hospital y a la educación de niñas.

Estas ursulinas fueron todas francesas o canadienses.

IX

LA VIDA RELIGIOSA NO INSTITUCIONALIZADA

Por vida religiosa no institucionalizada se entiende la consagración personal a Dios de una manera privada, es decir, sin insertarse en ninguna orden religiosa mediante la profesión o adquisición del compromiso oficial de cumplir los votos de obediencia, pobreza y castidad, y de observar las reglas y constituciones de una orden determinada.

No importa que en algunos casos los practicantes de esa vida adoptaran como norma la regla, habitualmente, de San Agustín, ni que en otros se comprometieran a practicar esa misma vida o a cumplir esos votos ante el obispo local o ante el superior de una orden religiosa. En todos ellos se trataba de un compromiso puramente personal y privado, sin la sanción oficial por parte de la Iglesia representada por el acto institucional de la profesión.

En la práctica, los seguidores de este sistema de vida se asimilaban muy de cerca, a los religiosos o religiosas, pero de hecho no lo eran.

Entre ellos, cabe distinguir tres sistemas perfectamente diferenciados: el de los beaterios femeninos, el de los recogimientos, también femeninos y el del eremitismo, masculino.

Los dos primeros eran de índole generalmente comunitaria, en el sentido de que las beatas y las recogidas solían vivir en comunidad, aunque también se daban casos de beatas aisladas. El tercero solía ser de índole puramente individual, si bien a veces los eremitas, sin llegar a practicar la vida en común, formaban pequeños grupos que les permitían una mayor o menor relación entre sí.

En el mundo de los beaterios se dan casos de transplante directo de España a América. Tal es el de las diecisiete beatas llevadas a México por el obispo Juan de Zumárraga en 1530 (seis), 1534 (ocho)

y 1535 (tres). En general, sin embargo, se trató de iniciativas personales y aisladas unas de otras, inspiradas en unos antecedentes españoles que a su vez formaban parte de una tradición multisecular de la Iglesia.

Lo normal es que los núcleos integrantes de estos tres sistemas de vida, cuando no se trataba de casos individuales, nacieran y murieran como grupos encerrados en sí mismos. No obstante, hubo casos en que los beaterios terminaron convirtiéndose en un convento de religiosas, con lo que pasaron a formar parte de la vida monástica institucionalizada, o en que tanto los beaterios como los grupos eremíticos dieron lugar a la implantación en América de una determinada orden que a veces fue de tipo tradicional y a veces de nuevo cuño.

Los monasterios de religiosas nacidos como evolución de un beaterio son bastante frecuentes. Por lo que se refiere a la transformación en órdenes religiosas, los casos más claros son el de la Compañía Betlemítica de varones y mujeres y el de los agustinos recoletos o candelarios, ya aludidos en su correspondiente lugar.

También constituye la norma el que tanto los beaterios, como los recogimientos y el eremitismo representan sendos sistemas de vida encaminados (sobre todo el primero y el tercero) a procurar únicamente la perfección individual de sus miembros, sin buscar su proyección o su influencia en la sociedad. Las excepciones están representadas por aquellos casos, más frecuentes entre las beatas que entre las recogidas o entre los ermitaños, en los que esta especie de religiosas se dedicaron también a la beneficencia o a la enseñanza.

La historia de estos tres sistemas de vida religiosa está por hacer. Aún más, es muy difícil elaborarla de una manera sistemática debido al carácter predominantemente individual de los ermitaños, y al autonómico y aislado de los beaterios y de los recogimientos. En la mayoría de los casos, no cabe otra posibilidad que hacer un sucinto recuento de la existencia de los mismos.

Los beaterios y recogimientos

En el lenguaje sociorreligioso de los siglos XVI a XIX, los términos de beaterio y de recogimiento se utilizaron ambiguamente.

Beaterio indica siempre un grupo más o menos numeroso de matronas o de doncellas que vivían en una casa particular, normalmente y en

un principio en el domicilio de la fundadora, bajo el sistema de mayor o menor clausura y siguiendo las normas de la orden religiosa femenina por la que hubieran optado. Las beatas son siempre mujeres piadosas, viudas o solteras, jóvenes o mayores, que aspiraban a vivir más profundamente la religión adoptando la forma de orden religiosa femenina pero sin votos oficiales. Abundaron sobre todo los beaterios de españolas y criollas, pero también los hubo de indias exclusivamente.

El término *recogimiento* se utiliza siempre que se quiere designar a un grupo de mujeres que «se recogían» o se retiraban a un edificio distinto de la vivienda propia, o bien para salvaguardar su moralidad debido a incidentes surgidos en el matrimonio (justificada o injustificada ausencia del marido, abandono o malos tratos por parte de éste, trámites de separación, etc.), o bien para abandonar una vida hasta entonces inmoral, generalmente la prostitución.

En este sentido, el recogimiento era un sistema escogido para solucionar un problema, a diferencia del beaterio, que era un medio para profundizar más en la vida religiosa.

Sin embargo, el término *recogimiento* entraña otras veces el sentido de lugar en el que «se recogían», no matronas o doncellas que necesitaban solucionar un problema determinado, sino niñas (españolas, criollas o indias) con fines de educación. En estos casos, el recogimiento era en realidad un colegio que, cuando estaba a cargo de beatas, recibía unas veces el nombre de beaterio, otras el de recogimiento de niñas y, ya en el siglo XVIII, el de beaterio-colegio.

En este sentido es como lo utiliza la *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias* de 1681 (libro 1, título 3, leyes 17 a 19).

Estos recogimientos de niñas a cargo de beatas llegaron a constituir un importante sistema de educación de la juventud femenina americana, junto con los monasterios femeninos y las escuelas o colegios al cargo de maestras que no eran beatas, entre las que destacan las denominadas Amigas.

1. *Beaterios*

El primero en orden cronológico, iniciador del sistema en América, parece haber sido el de Tezcoco (México), anterior a 1529 e integrado exclusivamente por indias.

Este mismo carácter lo tuvieron los varios fundados en los alrededores de la ciudad de Guatemala en la segunda mitad del siglo XVI y suprimidos en 1580 porque, según las autoridades, mermaban la cuantía de los tributos. Posteriormente volvieron a renacer y, por ejemplo, en 1730 existía uno.

He aquí un cuadro de los beaterios de que se tiene noticia:

Lugar	Denominación	Fundación
Beaterios de Indias:		
Cuzco	Nazarenas	1672
Cuzco	Nuestra Señora del Carmen	siglo XVIII
Cuzco	Santa Rosa	siglo XVIII
Copacabana	C. de J. Huamán Cápac	1691
Copacabana	Claustro de Corpus Christi	1724
Beaterios hispano-criollos:		
México	Doña Catalina Bustamente	1540
México	Doña Francisca Galván	1560
México	?	1589
México	Santa Mónica	1610
Guatemala	Portal de Belén	1688-1706
México	Covadonga	1777
México	Santa Ana	siglo XVIII
San Miguel el Grande	Santa Ana	1753
Puebla	Santa Rosa	1676
Guadalajara	Hermanas Manso	1741
Guadalajara	Terciarias carmelitas	antes de 1758
Lagos (México)	?	1756
Guatemala	Nuestra Señora de Guadalupe	1759
Comayagua (Honduras)	Nuestra Señora del Carmen	1730
Cali (Colombia)	Terciarias agustinas	1741
Lima	Santa Mónica	1558
Lima	Terciarias franciscanas	1557
Lima	Jesús, María y José	1670
Sucre	Santa Rita	1781
Sucre	Santa Catalina	siglo XVIII
Cochabamba	?	1782
Beaterios de criollas e indias		
Lima	Jesús María	1677

De ellos, ocho terminaron convirtiéndose en sendos monasterios de religiosas.

2. *Recogimientos-colegios de niñas*

A esta clase pertenecen los internados fundados por el obispo de México, el franciscano Juan de Zumárraga, con las beatas-maestras llevadas en 1530, 1534 y 1535, los cuales desaparecieron en 1544.

Según Josefina Muriel, existieron también internados regidos por beatas en Otumba, Tepeaculpo, Huejotzingo, Tlaxcala, Cholula, Coyoacán, Xochimilco, Quatitlan, Tlamanalco, Tepeaca y Teotihuacan.

Otros de cuya existencia consta fueron los de Mestizas (1612), de San Miguel de Belén (1683) y Guadalupe (1753) de la ciudad de México; el de Sierra de los Pinos (antes de 1790) y Santa Rosa de Viterbo (siglo XVIII) de Querétaro, el de Santa Clara de Guadalajara (1751), los de Santa Rosa de Lima y de Nuestra Señora del Rosario (para indias) de Guatemala, más los existentes en Potosí, Catamarca y Córdoba, los tres en el siglo XVIII.

3. *Recogimientos de mujeres*

Sin que conste de su carácter específico, en Santo Domingo existió uno a partir de 1526.

Destinados específicamente para refugio de doncellas o mujeres honestas que por su orfandad, viudedad, ausencia prolongada del marido o que se encontraban en trámites de separación matrimonial, fueron el de Santa Mónica (1582) y el de la Misericordia (1711) de México y el de Santa Mónica (1600) de Puebla.

Para mujeres arrepentidas, existieron sendos recogimientos en México (1572), Celaya (siglo XVIII), Veracruz (1756), Córdoba (México, 1781), Perote (México, siglo XVIII), Guanajuato, Irapuato, Salamanca, Tlaxcala, Oaxaca, Chiapa, Morelia, Pátzcuaro, San Luis de Potosí, Mérida y Quito.

El eremitismo

Lo mismo que los beaterios, el sistema de vida eremítica parecen haberlo inaugurado en América los propios indígenas, concretamente el indio Baltasar, natural de Cholula y que dio origen al movimiento

denominado de los Beatos de Chocamán, desaparecido a finales del siglo XVI.

Entre los ermitaños más conocidos figuran Gaspar Díaz, antiguo compañero de Hernán Cortés; Gregorio López (1542-1596) y Juan González (1510-1590), los tres en las proximidades de México. En los alrededores de Puebla, Diego de los Santos Ligero, Matías Hernández Granizo y Juan Bautista de Jesús, los tres del siglo XVI. En Nueva Granada, Juan Rodríguez, iniciador en 1597 del Desierto de la Candelaria. En Ecuador, varios indígenas de Quito del siglo XVIII. En Chile, Francisco de Vargas y el indio Juan, ambos del siglo XVIII.

Refiriéndose al Perú, el mestizo Huamán Poma de Ayala afirmaba a comienzos del siglo XVII:

> Los ermitaños que sirven a Dios en sus ermitas y desiertos, o solitarios en peñas y cuevas y hospitales de estos reinos, como los bienaventurados siervos de Jesucristo... están muy bien entablados y ordenados para el santo servicio de Dios y de Su Majestad y servicio de la Virgen Santa María y de todos los santos y santas y ángeles, los cuales no buscan riqueza ni hacienda como los demás sacerdotes, sino todo su buscar es Dios Nuestro Señor y rogar por las ánimas de los prójimos y hacer limosna a los pobres de día y de noche: trabajan en oraciones y ayunos y disciplinas en este reino.

APÉNDICES

CRONOLOGÍA

Los hechos más relevantes relatados en la presente obra acontecieron en las fechas siguientes:

1493-1494: desempeño por el religioso mínimo fray Bernardo Boil o Buil de su legación pontificia en la isla Española.
1493: llegada a la Española, en la expedición presidida por fray Bernardo Boil, de los primeros mercedarios que pasaron al Nuevo Mundo.
1496: elaboración por el ermitaño Ramón Pané de la primera obra de antropología cultural compuesta en América.
1514: implantación definitiva de la Orden de la Merced en América con la fundación de su convento en Santo Domingo.
1516-1518: intento de reforma de las Indias confiado por el cardenal Cisneros a tres monjes jerónimos.
1529: primera indicación conocida sobre la implantación del sistema de beaterios indígenas en Nueva España.
1533: llegada de los primeros agustinos a México, con lo que comienza la implantación de la Orden de San Agustín en América.
1535: asentamiento definitivo de los mercedarios en el Perú.
1535: asentamiento definitivo de los mercedarios en el Ecuador.
1536: comienza la expansión de los mercedarios en América Central.
1540: implantación de la Orden de las concepcionistas en América con la fundación de su primer convento en México.
1543-1577: peligro de desaparición de la Orden de la Merced en América.
1543-1611: constitución de las seis provincias de los agustinos en América.
1550: asentamiento definitivo de los mercedarios en Bolivia.
1551: llegada de los primeros agustinos al Perú.
1551: implantación de las clarisas en América con la fundación de su convento en Santo Domingo.

1557: asentamiento definitivo de los mercedarios en Tucumán.
1559: llegada de los agustinos a Bolivia.
1564-1616: constitución de las ocho provincias americanas de los mercedarios.
1566: asentamiento definitivo de los mercedarios en Chile.
1567: fundación en México de la Orden de la Caridad de San Hipólito.
1571: implantación de las religiosas cistercienses en América con la fundación de su monasterio de Osorno (Chile).
1573: asentamiento de los agustinos en Quito.
1575: asentamiento de los agustinos en Santa Fe de Bogotá.
1576: implantación de las religiosas dominicas en América con la fundación de su convento de Oaxaca (México).
1579: implantación de las religiosas jerónimas en América con la fundación de su monasterio de Guatemala.
1585: llegada de los primeros carmelitas descalzos a México.
1586: fundación de la Universidad agustiniana de San Fulgencio de Quito.
1594: establecimiento de los mercedarios en México.
1595: asentamiento de los agustinos en Santiago de Chile.
1598: implantación de las religiosas agustinas en América con la fundación de su convento de México.
1598: fundación de la Universidad agustiniana de San Ildefonso de Lima.
1601: fundación del monasterio benedictino de Lima.
1602: fundación del monasterio benedictino de México.
1602: asentamiento definitivo de la Orden de los hermanos de San Juan de Dios en América al hacerse cargo de su hospital de La Habana.
1604: implantación de las carmelitas descalzas en América con la fundación de su monasterio de Puebla (México).
1604: inicio de la Recolección agustiniana o de los candelarios.
1608: asentamiento de los hermanos de San Juan de Dios en México y Lima.
1610: asentamiento de los hermanos de San Juan de Dios en Colombia.
1642: establecimiento de los agustinos en Argentina.
1647: llegada de los primeros capuchinos a América mediante su establecimiento temporal en Urabá y Darién.
1657: inicio de las misiones capuchinas de Cumaná (Venezuela).
1658: inicio de las misiones capuchinas de los Llanos de Caracas.
1666: implantación de las religiosas capuchinas en América con la fundación de su convento de México.
1673: transformación de los betlemitas en congregación religiosa.
1682: inicio de las misiones capuchinas de Trinidad y Guayana.
1688: fundación en Guatemala del beaterio que en 1706 se convertía en la congregación de religiosas betlemitas.

1694: fundación de la Universidad agustiniana de San Nicolás de Bari de Bogotá.
1706: fundación en Guatemala de la congregación de religiosas betlemitas.
1710: transformación de los betlemitas en orden religiosa.
1744: implantación de la Orden de Santa Brígida en América con la fundación de su convento de México.
1746: fundación de la Universidad agustiniana de San Felipe en Santiago de Chile.
1753, 1754 y 1767: Reales Órdenes sobre la entrega al clero secular de las doctrinas administradas por los religiosos en México, las cuales afectaron directamente a los agustinos.
1754: Real Orden sobre el cierre durante diez años de los noviciados de religiosos en México, entre ellos los agustinos.
1754: establecimiento de la Compañía de María en México con la fundación de su convento-colegio de esa misma ciudad.
1769: llegada de las primeras ursulinas a la Luisiana española.
1771: Real Orden sobre la reducción del número de religiosos en América, lo que afectó a los mercedarios y a los agustinos.
1772: los capuchinos entregan a los franciscanos la misión del alto Orinoco y Río Negro, de la que se habían hecho cargo en 1763.
1772: llegada de los primeros capuchinos a la Luisiana española.
1774: Real Orden por la que se prohibió la estancia de niñas y de criadas en los monasterios femeninos de América.
1784: fundación en Córdoba (Argentina) del Instituto de las hermanas terciarias carmelitas de Santa Teresa de Jesús.
1789: anulación de la Real Orden de 1771 sobre la reducción del número de religiosos en la América española.
1796: anulación de la Real Orden de 1774 que prohibía la estancia de niñas y de criadas en los monasterios femeninos.
1810: inicio de los primeros movimientos independentistas hispanoamericanos, y con ellos la paulatina desaparición de las órdenes religiosas en la América española.

1694: fundación de la Universidad agustiniana de San Nicolás de Bogotá.

1706: fundación en Guatemala de la congregación de religiosos betlemitas.

1710: transformación de los betlemitas en orden religiosa.

1744: implantación de la Orden de Santa Brígida en México con la fundación de su convento de México.

1746: fundación de la Universidad agustiniana de San Felipe en Santiago de Chile.

1753, 1754 y 1757: Reales Órdenes sobre la entrega al clero secular de las doctrinas administradas por los religiosos en México, las cuales afectaron directamente a los agustinos.

1756: Real Orden sobre el cierre durante diez años de los noviciados de religiosos en México, entre ellos los agustinos.

1754: establecimiento de la Compañía de María en México con la fundación de su convento en esa misma ciudad.

[illegible]: llegada de las primeras [illegible] a la Luisiana española.

1771: Real Orden sobre la reducción del número de religiosos en América, lo que afectó a los mercedarios y a los agustinos.

1772: los capuchinos entregan a los [illegible]

1772: llegada de los primeros capuchinos a la Luisiana española.

[illegible]: Real Orden por la que se [illegible] en los monasterios femeninos de América.

[illegible]: fundación [illegible]

[illegible]: ampliación de la Real Orden de 1771 sobre la reducción del número de religiosos en la América española.

1778: ampliación de la Real Orden de 1774 [illegible] de seglares en los monasterios femeninos.

1810: inicio de las guerras de independencia hispanoamericanas, [illegible] y con ellos la paulatina desaparición de [illegible] en la América española.

[illegible] David a Darién en 1514. Implantó su orden en Nicaragua en 1528 y medió entre Francisco Pizarro y Diego de Almagro en el Perú en 1535 y 1537. Evangelizó en Perú y Bolivia y fue vicario general para su orden en América.

Boil o Buil, Ramón, antiguo ermitaño de Montserrat, se ordenó de sacerdote en 1481 y fue embajador de Francia en 1492. Ingresó en la Orden de los mínimos de San Francisco de Paula, de la que fue vicario general en España. De 1493 a 1494 fue delegado de la Santa Sede en la isla Española. [illegible]

BIOGRAFÍAS

He aquí una brevísima biografía de los religiosos y religiosas más destacados por algún concepto dentro de las órdenes y congregaciones objeto de la presente obra. La selección es discutible, y en ella se prescinde de personajes universalmente conocidos como la religiosa jerónima sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) o de los ya aludidos suficientemente en su lugar como Ramón Pané, Gaspar Gorricio, Pedro de San José Betancur o la madre María Ignacia de Azlor y Echeverz.

Álvarez, Bernardino: nacido en Utrera en 1584, a los veinte años viajó a América en calidad de soldado. Tras una etapa de aventuras, en 1567 cambió de conducta y fundó en México el Hospital de San Hipólito para convalecientes, del que surgió la Orden de la Caridad de San Hipólito.

Anaya de San Nicolás, Andrés: agustino recoleto, natural de Colombia, titulado en Teología en España, prior del Desierto de la Candelaria de 1659 a 1663, del convento de Cartagena de 1663 a 1666 y provincial en 1672. Murió en 1685 y es autor de varias obras de carácter histórico sobre los recoletos colombianos o calendarios.

Bobadilla, Francisco de: mercedario que acompañó al gobernador Pedrarias Dávila a Darién en 1514. Implantó su orden en Nicaragua en 1528 y medió entre Francisco Pizarro y Diego de Almagro en el Perú en 1534 y 1537. Evangelizó en Perú y Bolivia y fue vicario general para su orden en América.

Boil o Buil, Ramón: antiguo ermitaño de Montserrat, se ordenó de sacerdote en 1481 y fue embajador de Francia en 1492. Ingresó en la Orden de los mínimos de San Francisco de Paula, de la que fue vicario general en España. De 1493 a 1494 fue delegado de la Santa Sede en la isla Española.

Cabarantes, José de: capuchino, nacido en Carabantes (Soria) en 1628 y muerto en Monforte de Lemos (Lugo) en 1694. En 1657 formó parte de

la primera expedición de capuchinos a Cumaná, en cuya evangelización participó personalmente y sobre la cual informó a Roma. Es autor de varias obras de metodología misional.

Coruña, Agustín de la: agustino, natural de Coruña del Conde y cofundador de su orden en México en 1533. Fue catedrático de la Universidad de México. Provincial desde 1560 y obispo de Popayán desde 1564, donde murió en 1590. Como obispo se distinguió por la defensa de los indios de las encomiendas.

Cruz, Rodrigo de la: nombre religioso de Rodrigo Arias Maldonado, gobernador de Costa Rica y conquistador de Talamanca, nacido en Marbella en 1627 y que en 1663 se asoció a Pedro de San José Betancur en la fundación de los betlemitas, orden a la que imprimió gran impulso en calidad de prefecto general. Murió en México en 1716.

Delgado de los Ángeles, Mateo: nació en Antequera en 1526. Tras haber sido catedrático de Medicina en Alcalá y médico de Felipe II, con la aquiescencia de su esposa e hijos, ingresó en la Orden de San Agustín. En 1596 viajó a América y en 1604 colaboró en el nacimiento de la Recolección colombiana. Murió en 1631.

López, Gregorio: nació en Madrid en 1542. Tras una adolescencia azarosa, en 1562 viajó a México, donde poco después inició su vida de ermitaño. Como tal, moró en muy diversos lugares y llegó a suscitar sospechas sobre su ortodoxia. Es autor de una obra de carácter escriturístico y de otra sobre medicina. Murió en México en 1596.

López de Solís, Luis: agustino, nacido en Salamanca en 1537, provincial del Perú en 1571 y 1583, catedrático de la Universidad de Lima de 1577 a 1591, obispo de Asunción desde 1591 y de Quito desde 1594. Murió en Lima en 1606 cuando se dirigía a tomar posesión del arzobispado de Charcas o La Plata.

Monteagudo, beata María de los Ángeles: nació en Arequipa en 1602, se educó con las dominicas y en 1619 ingresó en ese mismo monasterio, en el que fue maestra de novicias y superiora. Murió en 1686 y fue beatificada en Arequipa por el papa Juan Pablo II en 1985.

Olmedo, Bartolomé de: mercedario, nacido en 1485. En 1516 pasó las Antillas y de 1519 a 1521 acompañó a Hernán Cortés en calidad de capellán durante la conquista de México. Su memoria se pierde en 1521.

Pamplona, Francisco de: nombre de la Orden capuchina del maestre de campo y general de la Armada don Tiburcio de Redín, barón de Bigüezal, nacido en Pamplona en 1597 y muerto en La Guaira (Venezuela) en 1645. Fue el gran impulsor de las misiones capuchinas en América.

Porres, Diego de: mercedario español que pasó al Perú en 1549 y que durante treinta y tres años evangelizó incansablemente el sur de Perú, Bolivia, Ar-

gentina y Paraguay. Es autor de una *Instrucción y orden para doctrinar en las tierras nuevas*. Es considerado como uno de los mayores misioneros mercedarios.

Ramírez, Juan: considerado el primero y mayor de los misioneros agustinos del Perú, a donde pasó en 1550. Evangelizó en Huamachuco, Leymebamba y Chachapoyas y fundó las villas de Cuterro (1560) y Chota (1562). Murió en Trujillo (Perú) en 1608, después de cincuenta y siete años de apostolado.

Rendón Sarmiento, Antonio: mercedario, nacido en Jerez de la Frontera en 1513. Llegó a Lima en 1546 y a Chile en 1550, donde implantó la orden y misionó a lo largo de más de cincuenta años. Tras ejercer el provincialato del Perú en tres ocasiones, murió en Cuzco en 1580.

Rosa de Lima, Santa: nació en Lima en 1586 y a los veinticuatro años profesó en la Orden Tercera de Santo Domingo. En su calidad de beata con votos privados, consagró su vida a la contemplación, penitencia y oración. Murió en Lima en 1617 y fue canonizada en 1671.

Veracruz, Alonso de: agustino, natural de Caspueñas (Guadalajara), donde nació en 1507. Tras estudiar en Alcalá y Salamanca, en 1536 viajó a México, en cuya Universidad fue catedrático. Además de influir decisivamente en la evolución inicial de su orden, es autor de numerosas obras que lo han convertido en uno de los grandes pensadores de su tiempo. Murió en 1584.

Villarroel, Gaspar de: agustino, nacido en Quito en 1597 y muerto como arzobispo de Arequipa en 1665. Obispo de Santiago de Chile desde 1637 y de La Plata o Chuquisaca desde 1659, es uno de los grandes teóricos del regalismo, el que expone en su obra *Gobierno eclesiástico pacífico*.

gentina y Paraguay. Es autor de una autobiografía y [illegible] doctrina en las [illegible]. Es considerado como uno de los mayores músicos mercedarios.

Ramírez, Juan: considerado el primero y mayor de los [illegible] agustinos del Perú, a donde pasó en 1556, evangelizó en Huamachuco, Leymebamba y Chachapoyas y fundó las villas de Cajamarca (1560) y Chota (1562). Murió en Trujillo (Perú) en 1605, después de cincuenta y siete años de apostolado.

Rendón Sarmiento, Antonio: mercedario, nacido en Jerez de la Frontera en 1518. Llegó a Lima en 1546, a Chile en 1550, donde implantó la orden y [illegible] a lo largo de más de cincuenta años. Tras ejercer el provincialato del Perú en tres ocasiones, murió en Cuzco en [illegible].

Rosa de Lima, Santa: nació en Lima en 1586 y a los veinticuatro años profesó en la Orden Tercera de Santo Domingo. En su casa de [illegible] son [illegible] [illegible] sobre los [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] de Alcantud [illegible] y como una [illegible] de [illegible] completa hasta [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] de [illegible] 1962. [illegible]

Los mercedarios disponen de numerosas monografías sobre sus provincias americanas, [illegible] cuentan más que con tres estudios de [illegible] [illegible] los dos primeros insuficientes: P. N. Pérez, [illegible] Madrid, 1966 [illegible] [illegible] 1968 [illegible] de [illegible] [illegible] [illegible] 1944 [illegible] 290 [illegible] el que [illegible] en su obra [illegible].

Los agustinos, ricos también en monografías sobre sus provincias y conventos americanos, no superan esta visión provincial y local, más que con dos obras de carácter más universal: R. Jaramillo (compilador), [illegible], que se reduce a la lista de conventos fundados en cada país hispanoamericano, y S. Álvarez Turienzo (director), Evangelización en América. Los agustinos, Salamanca, 1988, en la que solo tienen carácter de síntesis, y muy incompleta, las páginas 11-80.

Entre las monografías agustinianas merecen citarse por su novedad y excelente [illegible] de F. Campo del Pozo, Los agustinos [illegible], Caracas, 1979, y [illegible] 1979. Para esta misma historia de los agustinos, se hace indispensable la consulta de su revista «Archivo Agustiniano», en su primer título «Archivo Histórico Hispano-Agustiniano», que se publica desde 1914.

Los [illegible] cuentan con varias obras sobre su presencia en la [illegible] particulares [illegible] [illegible] [illegible]

BIBLIOGRAFÍA

Una visión general sobre los mercedarios, agustinos, recoletos y capuchinos, con insistencia en nombres, fechas y lugares, distinguiendo las diversas regiones de su actuación y con una bibliografía muy completa hasta esa época, la proporciona A. Ybot León, *La iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, II, Barcelona, 1962.

Los mercedarios disponen de numerosas monografías sobre sus diversas provincias americanas, pero no cuentan más que con tres estudios de carácter general, los dos primeros insuficientes: P. N. Pérez, *Historia de las misiones mercedarias en América*, Madrid, 1968; G. Vázquez Núñez, *La Orden de la Merced en Hispanoamérica*, Madrid, 1968; J. Castro Secane, «La expansión de la Merced en la América colonial»: *Missionalia Hispanica*, 1 (1944), 73-108; 2 (1945), 231-290.

Los agustinos, ricos también en monografiás sobre sus provincias y conventos americanos, no superan esta visión provincial y local más que con dos obras de carácter más universal: R. Jaramillo (compilador), *Los agustinos en América Latina. Pasado y presente*, Iquitos (Perú), 1987, que se reduce a la lista de conventos fundados en cada país hispanoamericano, y S. Álvarez Turienzo (director), *Evangelización en América. Los agustinos*, Salamanca, 1988, en la que sólo tienen carácter de síntesis, y muy incompleta, las páginas 11-60.

Entre las monografías agustinianas merecen citarse por su novedad y exhaustividad las de F. Campo del Pozo, *Los agustinos y la evangelización de Venezuela*, Caracas, 1979; y *Los agustinos y las lenguas indígenas de Venezuela*, Caracas, 1979. Para esta misma historia de los agustinos, se hace indispensable la consulta de su revista «Archivo Agustiniano», en un principio titulada «Archivo Histórico Hispano Agustiniano», que se publica desde 1914.

Los recoletos cuentan con varias obras sobre su provincia de la Candelaria, todas ellas insuficientes por lo que se refiere a su actuación o proyección exterior. Entre ellas merecen citarse: P. Fabo, *Historia de la provincia de la Can-*

delaria de agustinos recoletos, dos volúmenes, Madrid, 1914; E. Ayape, *Fundaciones y noticias de la provincia de Nuestra Señora de la Candelaria*, Bogotá, 1950; M. Ganuza, *Monografía de las misiones vivas de los agustinos recoletos. Siglos* XVII-XX, tres volúmenes, Bogotá, 1920-1.

Los capuchinos, que carecen de una monografía de índole general suficientemente amplia y documentada, poseen una riquísima colección documental en tres series de esta índole, en las que en el primer volumen de cada una de ellas se ofrece una síntesis histórica de cada misión: B. de Carrocera, *Misión de los capuchinos en Cumaná*, tres volúmenes, Caracas, 1968; ídem, *Misión de los capuchinos en los Lanos de Caracas*, tres volúmenes, Caracas 1972; ídem, *Misión de los capuchinos en Guayana*, dos volúmenes, Caracas 1979. A estas obras hay que añadir la breve e incompleta monografía de A. de Alcocer, *Las misiones capuchinas en el Nuevo Reino de Granada, hoy Colombia (1648-1820)*, Puente del Común, 1959.

Las órdenes pastorales no cuentan con más visiones de índole general que la ya insuficiente de C. Bayle, «Órdenes religiosas no misioneras en Indias»: *Missionalia Hispánica*, 1 (1944), 517-558. Solamente los carmelitas descalzos han sido estudiados exhaustivamente, aunque durante una etapa reducida, por D. Vitoria Moreno, *Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México, 1585-1612*, segunda edición, México, 1983.

Las órdenes asistenciales, a las que alude también C. Bayle, constituyen el objeto primordial de estas dos buenas monografías: J. Muriel, *Hospitales en Nueva España*, dos volúmenes, México, 1956-1960.

Para la Orden de San Juan de Dios hay que consultar la buena síntesis, aunque un tanto panegírica de J. Clavijo y Clavijo, *La obra de la Orden hospitalaria de San Juan de Dios en América y Filipinas*, Madrid, 1950. Para la de la Caridad de San Hipólito hay que recurrir a la deficiente biografía sobre su fundador de J. Díaz de Arce, *Libro de la vida del venerable padre Bernardino Álvarez*, México, 1762. Acerca de los betlemitas hablan las diversas biografías sobre su fundador, por ejemplo: S. López Herrera, *Pedro de San José Betancur*, Madrid, sin año C. E. Mesa, *Pedro de Betancur, el hombre que fue caridad*, Madrid, 1980.

Los únicos, pero buenos, estudios sobre el monacato en América son: G. Guarda, *La implantación del monacato en Hispanoamérica. Siglos* XV-XIX, Santiago de Chile, 1973; A. Linage Conde, *El monacato en España e Hispanoamérica*, Salamanca, 1977, páginas 619-660; y «El monacato en la América virreinal»: *Quinto Centenario*, número 5 (1983), 65-96. Sobre los cartujos en concreto, merece consultarse A. Linage Conde «Tentativas cartujanas en la América española»: *Hispania Sacra*, 39 (1987), 405-422.

Las religiosas no cuentan con ningún estudio de conjunto, excepción hecha del de ámbito regional de J. Muriel, *Conventos de monjas en Nueva España*, México, 1966. Esta misma autora estudia también de una manera muy exhaus-

tiva el aspecto cultural de las religiosas novohispanas en su obra *Cultural femenina novohispana*, México, 1982.

En la misma situación se encuentran las órdenes y congregaciones femeninas concretas, sobre las que solamente hay los siguientes estudios: A. Ortiz López, *Historia de la Religión Betlemítica de mujeres*, (1627-1909), Bogotá (1955); F. de Lejarza, «Expansión de las clarisas en América y Extremo Oriente»: *Archivo Ibero-americano*, 14 (1954), 129-190, 265-310, 393-455; 16 (1956), 5-85; P. Foz y Foz, *La revolución pedagógica en Nueva España, 1754-1820: María Ignacia de Azlor y Echeverz y los Colegios de la Enseñanza*, dos volúmenes, Madrid, 1981.

Para labor educativa de las religiosas, pero solamente en Nueva España y con especial insistencia en el siglo XVIII, merece consultarse, además de P. Foz y Foz, a E. Luque Alcaide, *La educación en Nueva España en el siglo XVIII*, Sevilla, 1970.

Aunque de tema muy concreto, reviste una gran originalidad la obra de J. Muriel, *Las niñas cacicas de Corpus Christi*, México, 1963.

Dentro del tema de la vida religiosa no institucionalizada, carente también de todo estudio de carácter general, merecen consultarse: A. Ortega, «Las primeras maestras y sus colegios-escuelas de niñas en Méjico (1530-5)»: *Archivo Ibero-Americano*, 31 (1929), 259-276, 365-387; J. Muriel, *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*, México, 1973.

Sobre el eremitismo han escrito, aunque no exhaustivamente: M. Matthei, «Noticias acerca de la vida eremítica en Hispanoamérica»: *Yermo*, 3 (1965), 171-188; E. de la Torre Villar, *Sobre los orígenes del eremitismo en Nueva España;* J. Saranyana y otros, *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, II, Pamplona, 1990, 1381-1397.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de mayo de 1992.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de mayo de 1992.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de mayo de 1992

El libro *Religiosos en Hispanoamérica,* de Pedro Borges, forma parte de la Colección «Iglesia Católica en el Nuevo Mundo», dirigida por el Profesor Alberto de la Hera, Catedrático de Historia de América de la Universidad Complutense de Madrid.

COLECCIÓN IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO

- Los dominicos en América.
- Religiosos en Hispanoamérica.

En preparación

- Los franciscanos en América.
- Jerarquía eclesiástica americana.
- Misiones españolas en Filipinas y el Oriente.
- Estado e Iglesia.
- Misiones del Paraguay.
- La Iglesia Católica en Estados Unidos y Canadá.
- La Iglesia en la América del IV Centenario.
- Historia de la Iglesia en Brasil.
- Los jesuitas en América.
- La Iglesia Católica y América.
- El siglo XIX: la Iglesia en la América independiente.
- El siglo XX: la Iglesia en la América actual.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.



EDITORIAL
MAPFRE